al-Andalus
MAgREB

REVISTA DEL ÁREA DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
DE LA UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Volumen 22 (2015)

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
CÁDIZ, 2015

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SUMARIO

Artículos:

ALBERT REYNA, Ricardo Felipe: *El diccionario bilingüe árabe - español y español - árabe en ámbitos semánticos especializados. El caso del léxico militar* 9-27

BELLAKHDAR, Jamal: *La* falanjah*, un simple aromatique de la pharmacopée arabo-islamique de nature non identifiée : essai de détermination* …... 29-64

AL-DUWEIRI, Hussein & HAIDAR, Larosi & SHARAB, Moayad: *Proverbios en los hadices del profeta Mahoma: Recopilación y propuesta de traducción* 65-79

FARRĀḤ, Naˁīma: *Naẓariyyat al-ḥubb ladà Ibn ˁArabī. Ḥaqīqat nafy al-ašwāq fī* Turǧumān al-ašwāq ["La teoría del amor en Ibn ˁArabī. La realidad de la negación de las pasiones en *Turǧumān al-ašwāq*"] 81-101

FREY SÁNCHEZ, Antonio Vicente & SANZ NAVARRO, Mariano: *Los orígenes del panorama tribal del Sahara Occidental a través de la arqueología extensiva* 103-168

GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ-BENITA, Ignacio: *Adab as-suǧūn wa-tadāˁiyāt aṯ-ṯawra as-sūriyya: al-iltizām al-mutaǧaddid* ["La narrativa carcelaria y las repercusiones de la revolución siria: El compromiso renovado"] …………......…. 169-182

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: *El árabe de Touggourt (Argelia), según los textos del P. Alliaume* ………….....…… 183-235

OULD MOHAMED BABA, Ahmed-Salem: *Un rap acerca de las tradiciones ḥassānīes antiguas* …………………........……… 237-252

RODRÍGUEZ SIERRA, Francisco Manuel: *Algunos ejemplos de traducción de refranes de* El Quijote *al árabe por Tuhami al-Wazzani y Abderrahmán Badawi* ………………........……… 253-284

ṢAĠĪR, as-Saˁdiyya: *Muqāraba dilāliyya fī maˁānī l-istifhām al-balāġiyya* ["Aproximación semántica a los sentidos retóricos de la interrogación"] 285-303

SHAFIK, Ahmed: Dīwān kadas *y la revivificación del teatro de sombras en Egipto* …………………………………...……. 305-342

Notas y comentarios:

GARRATÓN MATEU, Carmen: *Journée d'étude sur le religieux chez les Berbères :Islam(s) Berbère(s)* 343-348

Reseñas:

MAZZOLI-GUINTARD, Christine, avec la collaboration d'Almudena ARIZA ARMADA, *Gouverner en terre d'Islam, X^e^-XV^e^ siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014 (Mohamed Meouak) 349-351

INDEX

Articles:

ALBERT REYNA, Ricardo Felipe: *The Arabic - Spanish and Spanish - Arabic bilingual dictionary in specialized semantic fields. The case of the military lexicon* 9-27

BELLAKHDAR, Jamal: *La* falanjah*, un simple aromatique de la pharmacopée arabo-islamique de nature non identifiée : essai de détermination* [“*Falanǧah*, a non identified arabo-islamic aromatic drug: an attempt of identification”.] 29-64

AL-DUWEIRI, Hussein & HAIDAR, Larosi & SHARAB, Moayad: *Proverbs in the sayings of the Prophet Muhammad. A compilation and a translation proposal* 65-79

FARRĀḤ, Naˁīma: *Naẓariyyat al-ḥubb ladà Ibn ˁArabī. Ḥaqīqat nafy al-ašwāq fī* Turǧumān al-ašwāq [“Love’s theory in Ibn ˁArabī. The reality of passions denial in *Turǧumān al-ašwāq*”] 81-101

FREY SÁNCHEZ, Antonio Vicente & SANZ NAVARRO, Mariano: *Western Sahara tribal landscape origin throught the extensive archaeology* 103-168

GUTIÉRREZ DE TERÁN GÓMEZ-BENITA, Ignacio: *Adab as-suǧūn wa-tadāˁiyāt aṯ-ṯawra as-sūriyya: al-iltizām al-mutaǧaddid* [“Prison’s narrative and the implications of the Syrian revolution: the renewed commitment”] ……………..... 169-182

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: *The Arabic of Touggourt (Algeria), according to the texts of the Father Alliaume* …..... 183-235

OULD MOHAMED BABA, Ahmed-Salem: *A rap about Ḥassāniyya ancient traditions* …………………………….... 237-252

RODRÍGUEZ SIERRA, Francisco Manuel: *Some examples of sayings translation of* Don Quixote *into Arabic by Tuhami al-Wazzani and Abderrahman Badawi* …………………......... 253-284

ṢAĠĪR, as-Saˁdiyya: *Muqāraba dilāliyya fī maˁānī l-istifhām al-balāġiyya* [“A semantic approach to the rhetorical meanings of question style”] 285-303

SHAFIK, Ahmed: Dīwān kadas *and the Revivification of Shadow Play in Egypt* …………….............………………………..…. 305-342

Notes and comments:

GARRATÓN MATEU, Carmen: *Journée d'étude sur le religieux chez les Berbères : Islam(s) Berbère(s)* [A study day on the religious question in Berbers context: Berber(s) Islam(s)] 343-348

Reviews:

MAZZOLI-GUINTARD, Christine, avec la collaboration d'Almudena ARIZA ARMADA, *Gouverner en terre d'Islam, X^e^-XV^e^ siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014 (Mohamed Meouak) 349-351

الفهرس

مقالات

ريكاردو فيليبي ألبيرت ريينا: المعجم الثنائي اللغة عربي – إسباني وإسباني – عربي في الحقول الدلالية المتخصصة. المصطلحات العسكرية أنموذجا 27-9

جمال بلخضر: الفلنجة، مفردة عطرية في علم الصيدلة العربية الإسلامية غير محددة الطبيعة: محاولة لتحديدها 64-29

حسين الدويري وحيدر العروسي ومؤيد شراب: الأمثال في الحديث النبوي. جمعها واقتراح لترجمتها 79-65

نعيمة فراح: نظرية الحب لدى ابن عربي. حقيقة نفي الأشواق في "ترجمان الأشواق".. 101-81

أنطونيو بيثينتي فريي سانتشيث وماريانو سانث نابارّو: أصول النظام القبلي في منطقة الصحراء الغربية من خلال علم الآثار الشامل 168-103

إغناطيوس غوتيرّيث دي تيران غوميث بينيتا: أدب السجون وتداعيات الثورة السورية: الالتزام المتجدد 182-169

فرانثيسكو موسكوسو غارثيا: اللهجة العربية في تقرت (الجزائر) وفقا لنصوص الأب يف آلّيوم 235-183

أحمد سالم ولد محمد بابا:أغنية "راب" حول التقاليد الحسانية القديمة 252-237

فرانثيسكو م. رودريغيث سييرّا: بعض النماذج لترجمة الأمثال الواردة في "دون كيشوط" إلى اللغة العربية من قبل التهامي الوزاني وعبد الرحمن بدوي 284-253

السعدية صغير: مقاربة دلالية في معاني الاستفهام البلاغية 303-285

أحمد شفيق: «ديوان كدس» وإنعاش مسرح خيال الظل في المصري 342-305

تقارير ومذكرات

كارمين غارّاتون ماتيو: ندوة دراسية حولة التديّن عند الآمازيغيين: إسلامـ(ـات) آمازيغيـ(ـة) 348-343

مقالات نقدية

كريستين مازولي – گينتارد، بمشاركة **آلمودينا آريثا آرمادا**: نظم الحكم في الديار الإسلامية بين القرن العاشر والقرن الخامس عشر، رين، مكتبة جامعة رين، 2014 (محمد مواق) 351-349

EL DICCIONARIO BILINGÜE ÁRABE - ESPAÑOL Y ESPAÑOL - ÁRABE EN ÁMBITOS SEMÁNTICOS ESPECIALIZADOS. EL CASO DEL LÉXICO MILITAR

Ricardo Felipe **ALBERT REYNA***
Universidad Autónoma de Madrid

BIBLID [1133-8571] 22 (2015) 9-27.

Resumen: La definición y traducción de la terminología militar, y en particular de las denominaciones de las categorías y empleos militares, es una cuestión que está lejos de estar resuelta. Este artículo investiga algunos de los problemas lexicográficos de las categorías y empleos militares y propone algunas soluciones para el diccionario general bilingüe árabe-español y español-árabe sobre la base de las fuentes primarias del vocabulario en cuestión en ambos idiomas, tomando en consideración soluciones lexicográficas previas e incluyendo la consulta del diccionario monolingüe árabe.

Palabras clave: Lexicografía árabe. Diccionarios bilingües. Traducción español-árabe. Terminología militar.

Abstract: Defining and translating military terms, particularly the names of military categories and ranks, is a question that is far from being resolved. The present paper investigates some of the lexicographical problems that are related to the military categories and ranks and proposes some solutions for the general bilingual Arabic-Spanish and Spanish-Arabic dictionary on the basis of primary sources of the relevant vocabulary in both languages, taking into account previous lexicographical solutions and including data found in the monolingual Arabic dictionary.

---

* Profesor ayudante doctor, Dpto. de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales. E-mail: ricardo.albert@uam.es ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6662-4084

Key words: Arabic Lexicography. Bilingual Dictionaries. Spanish-Arabic Translation. Military Terminology.

ملخص: إن التعريف بالمصطلحات العسكرية وترجمتها، وخاصة مسميات الفئات والرتب العسكرية، مسألة تبعد عن حلها كل البعد. يناقش هذا المقال بعض المسائل المتعلقة بمصطلحات الفئات والرتب العسكرية ويقترح بعض الحلول المناسبة للمعاجم العربية الإسبانية والإسبانية العربية على أساس مراجع أولية تتوفر فيها المفردات التي لها علاقة بالموضوع في كلتا اللغتين، وفي هذا الصدد يؤخذ بعين الاعتبار سابق الحلول الاصطلاحية كما ينظر في معطيات المعاجم العربية.

كلمات مفاتيح: صناعة المعاجم العربية. معاجم ثنائية اللغة. ترجمة إسبانية عربية. مصطلحات عسكرية.

0. Introducción

La finalidad de este artículo es la de encontrar términos equivalentes entre el árabe y el castellano para las categorías y empleos militares de los ejércitos, dejando de lado los cuerpos armados que están dotados de una estructura militar, como, por ejemplo, en el caso de España, la policía y la Guardia Civil. La necesidad de esta investigación viene impuesta por el carácter insatisfactorio, por caótico, de los diccionarios bilingües consultados [(1)]. Con esta investigación pretendo contribuir a la creación de glosarios o diccionarios específicos de los ámbitos léxicos especializados que poseen ambos idiomas [(2)].

Mi punto de partida quería ser una lista de términos en castellano que recogiese todas las categorías y todos los empleos, para a continuación identificar sus equivalentes árabes en algunos de los diccionarios o glosarios

(1) Por motivos materiales solo ha sido posible la consulta de los siguientes diccionarios bilingües: Federico Corriente: *Diccionario Árabe-Español*. Editorial Herder, 3ª edición. Barcelona 1991. Federico Corriente: *Nuevo Diccionario Español-Árabe*. Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Madrid 1988. Julio Cortés: *Diccionario de Árabe Culto Moderno. Árabe-Español*. Editorial Gredos. Madrid 1996. Yussof M. Reda: *Al-Muín. Diccionario Español-Árabe*. Librairie du Liban Publishers. Zouk Mosbeh, Kesrouwan, Líbano 1993. Soy dolorosamente consciente de que ha habido avances en la lexicografía hispano-árabe en los últimos años, que desgraciadamente no he podido aprovechar en este artículo y que pueden afectar sustancialmente la validez de sus conclusiones.

(2) Sigo en esto, con mayor o menor fortuna, la estela del artículo de Ignacio Ferrando y Abdelouahab El Imrani "El diccionario bilingüe árabe-español y español-árabe en ámbitos semánticos especializados. El caso del léxico del fútbol." *Al-Andalus - Magreb*, 19 (2012) 229-255.

disponibles. Sin embargo la elaboración de dicha lista tropezó con un problema de cierta complejidad, consistente en la diversidad diacrónica y diatópica de las listas disponibles.

Esa complejidad me llevó a ampliar el concepto de lista de términos, que creció hasta conformar una incipiente base de datos que recoge la diversidad léxica observada. Junto a esta base de datos propongo algunos criterios de organización del material léxico del castellano.

Por otro lado también en el caso del árabe encontré una diversidad terminológica, igualmente en lo temporal y en lo espacial. Esta constatación me llevó a ampliar la base de datos inicial incrementándola con los términos árabes encontrados.

Una vez situado ante la base de datos observé que podían aplicarse diversos criterios para la selección de una traducción dependiendo del *skopos* de la misma. Esto, que puede ser muy útil para el traductor profesional, enfrentado continuamente a distintos tipos de tarea, desde la búsqueda de equivalentes más o menos forzados hasta la localización más pragmática(3), no satisface las necesidades del simple glosario ni las del diccionario general, ajeno a las exuberancias sin fin del diccionario enciclopédico. Por ello, junto con aquella incipiente base de datos hago una propuesta simplificadora que aspira a encontrar equivalentes léxicos desprovistos de una carga semántica específica y que libere al lexicólogo de una continua puesta al día y búsqueda de equivalencias entre los cambiantes *realia militaria* extralingüísticos de las distintas sociedades arabófonas e hispanófonas.

1. Categorías y empleos militares en castellano

La primera tarea a realizar era la elaboración de una lista de los términos cuyas equivalencias se iban a buscar. Más concretamente, se trataba de una doble lista, una en cada uno de los dos idiomas que se están confrontando. La lista en castellano se elaboró siguiendo las siguientes etapas.

(3) Para la definición de términos traductológicos como los de *skopos*, equivalencia o localización me remito a Anthony Pym: *Teorías comtemporáneas de la traducción. Materiales para un curso universitario.* Intercultural Studies Group. Universitat Rovira i Virgili. Tarragona 2012.

1.1. La Ley de la Carrera Militar

En la confección de mi primera lista de términos léxicos que presentaran las categorías y empleos militares actuales en España encontré lo siguiente, en orden jerárquico descendente [(4)]:

I. Categorías:

a) Oficiales generales. b) Oficiales. c) Suboficiales. d) Tropa y marinería.

II. Empleos (Ejércitos de Tierra y Aire / Armada):

a) Oficiales generales: 1. Capitán general. 2. General del ejército o general del aire / almirante general. 3. Teniente general / almirante. 4. General de división / vicealmirante. 5. General de brigada / contralmirante.

b) Oficiales: 1. Coronel / capitán de navío. 2. Teniente coronel / capitán de fragata. 3. Comandante / capitán de corbeta. 4. Capitán / teniente de navío. 5. Teniente / alférez de navío. 6. Alférez / alférez de fragata.

c) Suboficiales: 1. Suboficial mayor. 2. Subteniente. 3. Brigada. 4. Sargento primero. 5. Sargento.

d) Tropa / marinería: 1. Cabo mayor. 2. Cabo primero. 3. Cabo. 4. Soldado / marinero [(5)].

1.2. El Prontuario de Régimen Interior y Ordenanzas

Sin embargo, dado que la utilidad de dicha lista no debía limitarse al período temporal que comienza en el año 2007, procedí a elaborar una segunda lista que reflejara un momento anterior de las categorías y empleos[(6)]:

---

(4) Datos extraídos de la *LEY 39/2007, de 19 de noviembre, de la carrera militar*, BOE [Boletín Oficial del Estado (Español)] núm. 278, martes 20 noviembre 2007, artículos 20 (para las categorías) y 21 (para los empleos).

(5) Entre cabo y soldado (o marinero) existe el empleo de soldado (o marinero) de primera, como puede verse en la web del Ministerio de Defensa, consultada el 05 de diciembre de 2015: http://www.ejercito.mde.es/personal/tropa_marineria/divisas-empleos.html.

(6) Germán Rodríguez González: *Prontuario de Régimen Interior y Ordenanzas*. 7ª edición, 1975. Los datos en cuestión proceden de las páginas 5-19. El libro carece de indicación alguna sobre el lugar de edición. Según el catálogo de la Biblioteca Nacional de España, la cuarta edición apareció en Valencia en 1966. Sin embargo la séptima edición, que es la que he consultado, menciona Salamanca como lugar de impresión.

I. Categorías (Ejércitos de Tierra y Aire / Armada):

a) Oficiales Generales. / Almirantes [7]. b) Jefes. / Jefes. c) Oficiales [8]. / Oficiales [9]. d) Suboficiales. / Suboficiales. e) Clases de Tropa. / Clases de Marinería.

II. Empleos (Ejércitos de Tierra y Aire / Armada):

a) Oficiales Generales / Almirantes: 1. Capitán General. / Capitán General de la Armada. 2. Teniente General. / Almirante. 3. General de División. / Vicealmirante. 4. General de Brigada. / Contralmirante.

b) Jefes / Jefes: 1. Coronel. / Capitán de Navío. 2. Teniente Coronel. / Capitán de Fragata. 3. Comandante. / Capitán de Corbeta.

c) Oficiales / Oficiales: 1. Capitán. / Teniente de Navío. 2. Teniente. / Alférez de Navío. 3. Alférez. / Alférez de Fragata.

d) Suboficiales / Suboficiales: 1. ... / Mayor[10]. 2. Subteniente. / Subteniente. 3. Brigada. / Brigada. 4. Sargento 1º. / Sargento 1º. 5. Sargento. / Sargento.

e) Clases de Tropa / Clases de Marinería: 1. Cabo 1º. / Cabo 1º. 2. Cabo. / Cabo. 3. Soldado de 1ª. / Marinero de 2ª. 4. Soldado. / Marinero de 1ª.

1.3. Manual para las Clases de Tropa

Mayores diferencias encontré remontándome aún más en el tiempo y consultando los empleos establecidos en la ley adicional a la constitutiva del Ejército (19 de julio de 1889), con las modificaciones introducidas por la ley de 29 de junio de 1918[11]:

---

(7) Ibídem, p. 15: se añade la denominación de Generales entre los Cuerpos de la Armada, que sin embargo luego no figura cuando se enumeran los empleos de Almirantes en las páginas 18 y 19.

(8) Ibídem, p. 5: los Jefes y Oficiales aparecen agrupados como Oficiales Particulares.

(9) Ibídem, p. 15: los Almirantes, Generales, Jefes y Oficiales aparecen agrupados como Cuerpos Patentados.

(10) Ibídem, p.15: la categoría de Mayor es equiparada a Alférez de Navío, que sin embargo es una categoría del Cuerpo de Oficiales. Evidentemente, no se trata de un estudio sistemático de la organización militar. Pongo puntos suspensivos para indicar ausencia de datos.

(11) Manuel Benítez y Parodi; Ignacio Salinas y Angulo: *Manual para las Clases de Tropa*. 12ª edición. Madrid, 1924. Los autores vienen indicados en el Catálogo de la Biblioteca Nacional de España. En mi ejemplar de la duodécima edición no aparece indicación alguna de su autoría. En la nómina resumida de empleos que figura en la página 2 se usan como sinónimos

(Ejército / Armada)

a) Oficiales generales: 1. Capitán General. / Capitán General de la Armada. 2. Teniente General. / Almirante. 3. General de División. / Vicealmirante. 4. General de Brigada. / Contraalmirante.

b) Jefes:(12) 1. Coronel. / Capitán de Navío. 2. Teniente Coronel. / Capitán de Fragata. 3. Comandante. / Capitán de Corbeta.

c) Oficiales: 1. Capitán. / Teniente de Navío. 2. Teniente. / Alférez de Navío. 3. Alférez. / Alférez de Fragata. 4. Alférez alumno. / ...

d) Tropa, 2ª categoría:(13) 1. Suboficial. 2. Sargento.

e) Tropa, 1ª categoría: 1. Cabo. 2. Soldado de 1ª. 3. Soldado de 2ª.

1.4. Ley Orgánica del Ejército y Fuerza Aérea Mexicanos

Pero no satisfecho con la dimensión temporal añadí a mi investigación la circunstancia adicional de que el castellano es lengua propia en otras sociedades que no son la española. Por añadir solamente un término de comparación recopilé los términos en uso actualmente en México (14):

---

los términos "empleo" y "categoría", mientras que en la lista detallada de la página 4 el término "clase" parece usarse en el sentido de la actual "categoría", además de continuarse el uso de "categoría" en el sentido del actual "empleo", cosa que sigue en las páginas 11 y 12 al hablar de la Armada. Pero posteriormente (por ejemplo, en la página 21) se habla de "soldados y clases", entre los que se incluyen los siguientes, no mencionados anteriormente: educandos de música, cornetas, tambores, educandos de corneta, soldados de 2ª a pie. Tampoco en este libro hay un estudio sistemático de la organización militar.

(12) Jefes y oficiales aparecen también bajo la denominación común de "oficiales particulares."

(13) Para la tropa, en ambas categorías, esta fuente guarda silencio sobre la Armada.

(14) *Ley Orgánica del Ejército y Fuerza Aérea Mexicanos*. Nueva Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación el 26 de diciembre de 1986. Última reforma publicada DOF 03-04-2012. El texto fue consultado el 30 de noviembre de 2015, fecha en la cual el texto estaba vigente. La información se recogió del Título Quinto. Personal del Ejército y Fuerza Aérea Mexicanos, y en particular del Capítulo I. Los grados. Más concretamente, los datos del Ejército y Fuerza Aérea provienen de los artículos 128 y 129, mientras que los datos de la Armada proceden del artículo 130.

Preferí México a Argentina, que también estuve considerando, por la mayor abundancia de términos en el caso mexicano, como puede comprobarse visitando la web del ejército argentino y consultando sus grados aquí: http://www.ejercito.mil.ar/sitio/2015/ejercito/grados.asp. Esta consulta se repitió el 06 de diciembre de 2015 para comprobar que la situación seguía siendo la misma.

I. Clasificación de los grados:

a) Generales. b) Jefes. c) Oficiales. d) Tropa.

II. Grados (Ejército y Fuerza Aérea / Armada):

a) Generales: 1. General de División. / Almirante. 2. General de Brigada o General de Ala. / Vicealmirante. 3. General Brigadier o General de Grupo. / Contraalmirante.

b) Jefes: 1. Coronel. / Capitán de Navío. 2. Teniente Coronel. / Capitán de Fragata. 3. Mayor. / Capitán de Corbeta.

c) Oficiales: 1. Capitán Primero. / Teniente de Navío. 2. Capitán Segundo. / Teniente de Fragata. 3. Teniente. / Teniente de Corbeta. 4. Subteniente. / Guardiamarina. 5. ... / 1^{er} Contramaestre. 6. ... / 1^{er} Condestable. 7. ... / 1^{er} Maestre.

d) Tropa: **A.** Clases: 1. Sargento Primero. / 2º Contramaestre. 2. ... / 2º Condestable. 3. ... / 2º Maestre. 4. Sargento Segundo. / 3^{er} Contramaestre. 5. ... / 3^{er} Condestable. 6. ... / 3^{er} Maestre. 7. Cabo / Cabo (en sus especialidades). B. Soldado. / Marinero.

1.5. STANAG 2116

Ante las diferencias encontradas entre las diferentes clasificaciones procedí a buscar un principio organizativo. Basándome en la integración española en la estructura militar de la OTAN realicé una consulta sobre los códigos del personal militar de dicha organización (15).

Para su aplicación actualizada me basé en la web del Ministerio (español) de Defensa (16). Ahí se puede ver que los diez grados de oficial se aplican en orden descendente desde capitán general, aunque a los dos empleos inferiores

(15) *STANAG* [NATO standardization agreement] *2116. NATO codes for grades of military personnel*. Los códigos utilizados se refieren a los siguientes términos ingleses: OF - officers; OR - other ranks; WO - warrant officers. Puede verse un resumen del documento en una sola página aquí: http://web.archive.org/web/20130220171813/https://www.natoschool.nato.int/new_www/multimedia/army_rank.pdf (dirección comprobada el 06 de diciembre de 2015; no fue posible encontrar la información directamente en www.natoschool.nato.int).

(16) Más concretamente en la web del Ejército de Tierra, consultada el 05 de diciembre de 2015: http://www.ejercito.mde.es/personal/tropa_marineria/divisas-empleos.html.

(el teniente y, por debajo de él, el alférez) les corresponde un mismo código OTAN de OF-1. No figura en la web del Ministerio, pero es sabido a partir del STANAG original, que los suboficiales y la tropa están clasificados como OR en orden también descendente, pero solo en nueve grados, donde el código OTAN de OR-9 les corresponde tanto al suboficial mayor como, por debajo de él, al subteniente.

La aplicación de estos códigos a las diferentes clasificaciones facilita una ordenación del material léxico dentro de una estructura coherente que hace posibles las comparaciones entre las clasificaciones, aunque estrictamente solo pueda realizarse esta aplicación en los dos primeros casos de los cuatro que se han visto. En los demás casos las identificaciones son tentativas. El resultado adopta la forma que puede apreciarse en los apéndices 1 (para los códigos OTAN del OF-1 al OF-10) y 2 (para los códigos OTAN del OR-1 al OR-9).

2. Categorías y empleos militares en árabe

Este embrión de base de datos lo incrementé añadiéndole los términos correspondientes a las categorías y empleos militares de algunos países árabes con la intención de compararlos con los presentados en los dos primeros apéndices. Mi punto de partida en árabe fue el diccionario monolingüe árabe (17), vaciado en el apéndice 3 para que sirva de referencia.

2.1 Arabia Saudí

Mi primera fuente de información fue una agenda de las Fuerzas Armadas saudíes, en la que figuraban los empleos de generales, jefes y oficiales (18). En orden descendente y con su equivalencia en el ejército español en la actualidad son:

(17) Para ello me basé, como herramienta más útil, en المعجم العربي الأساسي, de la ALECSO, publicado en Beirut en 1989. En el apéndice recojo los términos correspondientes a categorías y empleos encontrados, con sus respectivas definiciones y, cuando aportaban algún dato de interés lexicográfico, algunos de los ejemplos ilustrativos del uso.

(18) *مفكرة القوات المسلحة السعودية* عام 1413 هـ - 1992-1993 م، الرياض، المملكة العربية السعودية (مطابع القوات المسلحة السعودية). La publicación carece de paginación y de índices. La sección que aquí importa es la titulada الرتب العسكرية السعودية للضباط, donde aparecen los términos en cuestión.

ضابط	Oficial.
فريق أول	General de ejército, almirante general, o general del aire.
فريق	Teniente general, o almirante.
لواء	General de división, o vicealmirante.
عميد	General de brigada, o contralmirante.
عقيد	Coronel, o capitán de navío.
مقدم	Teniente coronel, o capitán de fragata.
رائد	Comandante, o capitán de corbeta.
نقيب	Capitán, o teniente de navío.
ملازم أول	Teniente, o alférez de navío.
ملازم	Alférez, o alférez de fragata.

A pesar de no merecerme plena confianza dada su autoría anónima, también he hecho uso de un recurso en internet (19) que recoge información sobre estos términos militares, aunque sin suponer que sean los términos efectivamente usados en los ejércitos en cuestión. Así he procedido a completar los términos presuntamente saudíes que se refieren a los suboficiales y a la tropa:

رئيس رقباء	Suboficial mayor.
رقيب أول	Sargento primero.
رقيب	Sargento.
نائب رقيب	Cabo mayor.
وكيل رقيب	Cabo primero.
عريف	Cabo.
جندي أول	Soldado de primera, o marinero de primera.
جندي	Soldado, o marinero.

Varias de estas identificaciones son problemáticas. El “suboficial mayor” está traduciendo a un “jefe de sargentos”, es decir, a una especie de “sargento mayor”, mientras que el “cabo mayor” y el “cabo primero” están traduciendo a un “vicesargento” y a un “delegado del sargento”. También el “teniente” y el

(19) Se trata de http://www.uniforminsignia.org/, consultado el 05 de diciembre de 2015.

"alférez" podrían haber sido, respectivamente, un "teniente primero" y un "teniente", mientras que el "general" y el "teniente general" (y sus equivalentes en la Armada) podrían bien haber sido "general primero" (o "almirante primero") y "general" (o "almirante").

2.2. Jordania

En el caso de Jordania mi fuente fue la web de las Fuerzas Armadas Jordanas[20]. La lista de las categorías y empleos mencionados, en orden descendente y con sus equivalentes en el ejército español actual, es como sigue:

ضابط	Oficial.
ضابط صفّ	Suboficial.
فرد	Tropa.
مشير	Capitán general.
فريق أول	General de ejército, almirante general, o general del aire.
فريق	Teniente general, o almirante.
لواء	General de división, o vicealmirante.
عميد	General de brigada, o contralmirante.
عقيد	Coronel, o capitán de navío.
مقدم	Teniente coronel, o capitán de fragata.
رائد	Comandante, o capitán de corbeta.
نقيب	Capitán, o teniente de navío.
ملازم أول	Teniente, o alférez de navío.
[21]ملازم ثاني	Alférez, o alférez de fragata.
وكيل أول	Oficial asimilado primero.[22]

(20) Para los oficiales la fuente es http://jaf.mil.jo/Contents/Officers_Ranksar.aspx, mientras que para los suboficiales y tropa es http://jaf.mil.jo/Contents/Sort-Commissioned_Officersar.aspx. En ambos casos, la fecha de consulta fue el 05 de diciembre de 2015.

(21) En todas las fuentes consultadas de todos los ejércitos árabes, el término ثاني aparece siempre con la ي escrita de este modo (con o sin los puntos inferiores) con independencia de que la palabra esté determinada o indeterminada.

(22) Este término y el siguiente no tienen ninguna equivalencia concreta en el ejército español. Aparentemente ocupan el mismo lugar, a la cabeza de los suboficiales, que el "suboficial mayor", el "subteniente" y el "brigada" (en orden descendente) de los ejércitos españoles

وكيل	Oficial asimilado.
رقيب أول	Sargento primero.
رقيب	Sargento.
عريف	Cabo.
جندي أول	Soldado de primera, o marinero de primera.

2.3. Líbano

También en el caso libanés la fuente fue la web del Ejército Libanés(23). Esta es la lista elaborada a partir de esos datos:

ضابط عامّ	Oficial general.
ضابط قائد	Oficial jefe.
ضابط عون	Oficial auxiliar.
رتيب	Suboficial.
فرد	Tropa.
عماد	General de ejército, almirante general, o general del aire(24).
لواء	General de división, o vicealmirante.
عميد	General de brigada, o contralmirante.
عقيد	Coronel, o capitán de navío.
مقدم	Teniente coronel, o capitán de fragata.
رائد	Comandante, o capitán de corbeta.
نقيب	Capitán, o teniente de navío.
ملازم أول	Teniente, o alférez de navío.
ملازم	Alférez, o alférez de fragata.
مؤهل أول	Oficial asimilado primero (25).

actuales, aunque los dos primeros son clasificados actualmente por la OTAN con el mismo grado OR-9.

(23) Para todos los empleos la fuente es http://www.lebarmy.gov.lb/ar/ranks, consultada el 06 de diciembre de 2015.

(24) No habiendo ningún empleo entre este y el inmediatamente inferior, que suele equivaler al "general de división", cabe la duda sobre su equivalencia a "general" o a "teniente general". Aquí me inclino por "general" por referirse el término árabe al empleo de grado más elevado.

(25) Este término y los tres siguientes no tienen ninguna equivalencia concreta en el ejército español. Aparentemente ocupan el mismo lugar, a la cabeza de los suboficiales, que el

مؤهل	Oficial asimilado.
معاون أول	Ayudante primero.
معاون	Ayudante.
رقيب أول	Sargento primero.
رقيب	Sargento.
عريف أول	Cabo primero.
عريف	Cabo.
جندي أول	Soldado de primera, o marinero de primera.

2.4. República Árabe de Egipto

En la web del Ministerio de Defensa de Egipto (26) solo encontré los empleos de los oficiales, por lo que son estos los únicos que recojo en esta lista:

ضابط	Oficial.
مشير	Capitán general.
فريق أول	General de ejército, almirante general, o general del aire.
فريق	Teniente general, o almirante.
لواء	General de división, o vicealmirante.
عميد	General de brigada, o contralmirante.
عقيد	Coronel, o capitán de navío.
مقدم	Teniente coronel, o capitán de fragata.
رائد	Comandante, o capitán de corbeta.
نقيب	Capitán, o teniente de navío.
ملازم أول	Teniente, o alférez de navío.
ملازم	Alférez, o alférez de fragata.

2.5. Reino de Egipto

Para incluir una dimensión diacrónica añadí mis propias notas extraídas de mis lecturas sobre la estructura del ejército egipcio desde la independencia de Egipto hasta la época republicana. Me limito a los oficiales para que la comparación con los empleos militares actuales tengan validez. Puede

"suboficial mayor", el "subteniente" y el "brigada" (en orden descendente) de los ejércitos españoles actuales.

(26) http://www.mod.gov.eg/mod/Mod_MRD.aspx, consultada el 06 de diciembre de 2015.

observarse que algunos términos son idénticos a los actuales, o apenas difieren, mientras que otros tienen un claro origen otomano (lo cual, estrictamente, habría que documentar en caso de aspirar a una exactitud etimológica), aunque se da una correspondencia exacta entre los nombres otomanos y los nombres árabes más allá de la arabización de los términos en la época más reciente.

مشير	Capitán general.
سردار	General de ejército, almirante general, o general del aire.
فريق	Teniente general, o almirante.
لواء	General de división, o vicealmirante.
أمير ألاي	General de brigada, o contralmirante.
قائم مقام	Coronel, o capitán de navío.
بكباشي	Teniente coronel, o capitán de fragata.
صاغ	Comandante, o capitán de corbeta.
يوزباشي	Capitán, o teniente de navío.
ملازم أول	Teniente, o alférez de navío.
ملازم ثاني	Alférez, o alférez de fragata.

3. Soluciones traductológicas

En función de la tarea que se proponga el traductor, resolverá los problemas que plantea la traducción de los empleos y categorías militares de una manera u otra. A continuación expongo las principales situaciones en las que se puede encontrar un traductor y las soluciones por las que previsiblemente se inclinará.

3.1. La base de datos: exhaustividad.

Cuando el traductor especializado necesita comprender en detalle los textos que quiere traducir, se hace necesaria una base de datos que le permita acceder a todos los detalles definitorios de los conceptos vehiculados por los términos. Un conocimiento extenso de la historia militar se impone en este caso. Eso está más allá de los objetivos de este artículo, aunque los materiales y apéndices ofrecidos pueden contribuir a elaborar esa herramienta.

3.2. El diccionario especializado: equivalentes funcionales y el vocabulario de definición

Si el objetivo es una traducción funcional, sin necesariamente detenerse en la comprensión detallada del alcance de cada término, el léxico y el glosario deben recoger

términos equivalentes. En caso de no existir equivalencias satisfactorias, su elaboración forma parte de una creación terminológica que, como toda labor normativa terminológica, debe partir de una definición suficiente de los conceptos para después asegurar la disponibilidad de los términos con los que el traductor va a intentar traducir los términos de un idioma en los de otro. Este trabajo tampoco tiene como finalidad hacer una propuesta de normativa terminológica, cuyo diseño debe recaer en otras instancias.

3.3. El diccionario general: concesiones a la forma frente al contenido

El diccionario general no aspira a dar una traducción que refleje el contenido conceptual detallado de los términos originales o que intente encontrar equivalencias funcionales. Si así fuera, ese diccionario debería reescribirse con cada cambio legislativo en cualquiera de las sociedades que hablen los dos idiomas que esté traduciendo. Habitualmente, el lector y el oyente no especializados pueden tener suficiente con una traducción de los empleos militares a modo de etiquetas nominales sin preocuparse en exceso por su contenido conceptual ni por sus equivalencias funcionales, a menos que ese contenido sea importante puntualmente en un texto determinado. Es lo que propongo en la lista siguiente en la que integro la terminología vaciada de las listas anteriores en una lista unitaria incrementada con equivalencias forzadas para atender a las necesidades del diccionario general. Aunque unitaria, la lista consta de dos secciones: la primera recoge las categorías y la segunda recoge los empleos(27).

I. Categorías:

ضابط ج ضباط	Oficial
ضابط عام ج ضباط عامون	Oficial general
ضابط قائد ج ضباط قادة	Jefe
ضابط عون ج ضباط أعوان	Oficial auxiliar

ضابط صفّ ج ضباط صف	Suboficial
رتيب ج رتباء	Suboficial
فرد ج أفراد	Tropa

(27) Para la elaboración de esta lista he dejado de lado las particularidades de la Armada, ya que el objetivo de este artículo es simplemente mostrar una posible vía de solución de un problema lexicográfico.

II. Empleos (/denominación alternativa):

مشير	Capitán general / Mariscal
فريق أول	General
فريق	Teniente general
لواء	General de división
عميد	General de brigada
أمير ألاي	General de brigada (Reino de Egipto)
عقيد	Coronel
قائم مقام	Coronel (Reino de Egipto)
مقدم	Teniente coronel
بكباشي	Teniente coronel (Reino de Egipto)
رائد	Comandante / Mayor
صاغ	Comandante / Mayor (Reino de Egipto)
نقيب	Capitán
يوزباشي	Capitán (Reino de Egipto)
ملازم أول	Teniente primero
ملازم ثاني	Teniente segundo
ملازم	Teniente

ضابط بسيط	Alférez
وكيل أول	Oficial asimilado primero / Suboficial mayor
وكيل	Oficial asimilado / Subteniente
مؤهل أول	Oficial asimilado primero / Suboficial mayor
مؤهل	Oficial asimilado / Subteniente
معاون أول	Ayudante primero / Brigada primero
معاون	Ayudante / Brigada
رئيس رقباء	Sargento mayor
رقيب أول	Sargento primero
رقيب	Sargento
نائب رقيب	Vicesargento
وكيل رقيب	Sargento asimilado
عريف أول	Cabo primero
عريف	Cabo
جندي أول	Soldado primero
جندي	Soldado

Naturalmente, esta lista es solo un esbozo que muestra un camino por el

que podrían ir los diccionarios generales bilingües, que en su estado actual pueden mejorar el trato que les conceden a estos términos militares.

Algunos términos del castellano que presento como equivalentes no están exentos de vacilación. En particular los términos de “suboficial mayor”, “subteniente” y “brigada” plantean problemas de traducción por resolver. Como se puede ver en algunos casos, huyo de las equivalencias que puedan ser efímeras, como mi insólito “sargento asimilado”, que una rápida equivalencia podría convertir en “cabo mayor”; equivalencia que, sin embargo, podría quedar trasnochada en los próximos cambios que los legisladores de turno nos tengan reservados en su triste labor nomorreica(28). No obstante lo dicho, siempre pueden darse casos en los que la única vía practicable sea la de la equivalencia funcional, como parece ser el caso del “alférez”, convertido en esta lista en un simple “oficial raso”, siguiendo su localización en el escalafón español.

***

(28) La nomorrea es un síndrome conductual consistente en una hiperactividad nomotética (en el sentido jurídico, no kantiano, del término). Sintomáticamente se inscribe dentro del código F60.5 del CIE-10 (*Clasificación internacional de enfermedades, décima versión*, de la Organización Mundial de la Salud).

Apéndice 1: Categorías y empleos militares en castellano - oficiales, jefes y generales

Código OTAN[29]	Ley de la Carrera Militar	Prontuario de Régimen Interior y Ordenanzas	Manual para las Clases de Tropa	L. O. del Ejército y la Fuerza Aérea Mexicanos
OF-10	Capitán general	Capitán General / Capitán General de la Armada [30]	Capitán General / Capitán General de la Armada	
OF-9	General del ejército / aire / Almirante general			
OF-8	Teniente general / Almirante	Teniente general / Almirante	Teniente general / Almirante	General de División / Almirante
OF-7	General de división / Vicealmirante	General de división / Vicealmirante	General de división / Vicealmirante	General de Brigada o de Ala / Vicealmirante
OF-6	General de brigada / Contralmirante	General de brigada / Contralmirante	General de brigada / Contraalmirante	General Brigadier o de Grupo / Contraalmirante
OF-5	Coronel / Capitán de navío	Coronel / Capitán de navío	Coronel / Capitán de navío	Coronel / Capitán de Navío
OF-4	Teniente coronel / Capitán de fragata	Teniente coronel / Capitán de fragata	Teniente coronel / Capitán de fragata	Teniente Coronel / Capitán de Fragata
OF-3	Comandante / Capitán de corbeta	Comandante / Capitán de corbeta	Comandante / Capitán de corbeta	Mayor / Capitán de Corbeta
OF-2	Capitán / Teniente de navío	Capitán / Teniente de navío	Capitán / Teniente de navío	Capitán Primero / Teniente de Navío
				Capitán Segundo / Teniente de Fragata
OF-1	Teniente / Alférez de navío	Teniente / Alférez de navío	Teniente / Alférez de navío	Teniente / Teniente de Corbeta

(29) Solo para las dos columnas de la izquierda. Las dos columnas de la derecha quedan fuera del campo de aplicación estricta de esos códigos.

(30) Grado reservado para los generales y almirantes que ocupaban el cargo de Jefe de la Junta de Jefes de Estado Mayor (JUJEM) o de Jefes de Estado Mayor del Ejército, de la Armada o del Aire, según el STANAG 2116 de la OTAN.

OF-1	Alférez / Alférez de fragata	Alférez / Alférez de fragata	Alférez / Alférez de fragata	Subteniente / Guardiamarina
				... / 1er Contramaestre
				... / 1er Condestable
			Alférez alumno / ...	... / 1er Maestre

Apéndice 2: Categorías y empleos militares en castellano - suboficiales y tropa (o marinería)

Código OTAN(31)	Ley de la Carrera Militar	Prontuario de Régimen Interior y Ordenanzas	Manual para las Clases de Tropa	L. O. del Ejército y la Fuerza Aérea Mexicanos
OR-9	Suboficial mayor	Suboficial mayor / Mayor	Suboficial	
OR-9	Subteniente	Subteniente		
OR-8	Brigada	Brigada		
OR-7	Sargento primero	Sargento primero	Sargento	Sargento Primero / 2º Contramaestre
				... / 2º Condestable
				... / 2º Maestre
OR-6	Sargento	Sargento		Sargento Segundo / 3er Contramaestre
				... / 3er Condestable
				... / 3er Maestre
OR-5	Cabo mayor	Cabo 1º(32)		
OR-4	Cabo primero	Cabo 1º(33)		
OR-3	Cabo	Cabo	Cabo	Cabo
OR-2	Soldado de 1ª / Marinero de 1ª	Soldado de 1ª / Marinero de 2ª	Soldado de 1ª	
OR-1	Soldado / Marinero	Soldado / Marinero de 2ª	Soldado de 2ª	Soldado / Marinero

(31) Solo para las dos columnas de la izquierda. Las dos columnas de la derecha quedan fuera del campo de aplicación estricta de esos códigos.
(32) Según el STANAG 2116, con más de tres años de servicio.
(33) Según el STANAG 2116, con menos de tres años de servicio.

Apéndice 3: Categorías y empleos militares en المعجم العربي الأساسي de la ALECSO

ضابِط ج ضُبّاط : لقب رياسي في الجيش والشرطة.
ضابِطُ صَفٍّ : رتبة دون الملازم في الجيش والشرطة.
رَتِيب ج رُتَباء : صاحب رتبة في الجيش وسواه.
مُشِير : أعلى رتبة عسكرية.
أَمِيرُ البَحْرِ ج أُمَراءُ البَحْرِ : أدميرال وهو لقب عسكري يطلق على قائد قوة بحرية أو أسطول بحري.
عِماد ج عُمُد : رتبة عسكرية عالية.
فَرِيق ج فُرَقاء / أَفْرِقة : رتبة من رتب الجيش العليا، أعلى من رتبة لواء.
لِواء ج أَلْوِية : رتبة سامية في الجيش فوق العقيد.
عَمِيد ج عُمَداء : رتبة عسكرية فوق العقيد ودون اللواء.
أَمِيرُ لِواءٍ : لقب قائد في رتبة عالية في الجيش.
عَقِيد ج عُقَداء : رتبة عسكرية فوق المقدم ودون العميد.
قائمَقام : رتبة عسكرية، عقيد.
مُقَدَّم ج مُقَدَّمُونَ : رتبة في الجيش دون العقيد.
رائد ج رادة / رُوّاد : رتبة في الشرطة والجيش: ضابط فوق النقيب ودون المقدم.
نَقِيب ج نُقَباء : رتبة عسكرية فوق الملازم الأول ودون المقدم.
مُلازِمٌ أَوَّلٌ : رتبة في الجيش والشرطة فوق الملازم ودون النقيب.
مُلازِم : رتبة في الجيش والشرطة فوق العريف ودون الملازم الأول.
وَكِيل ج وُكَلاء : رتبة في الجيش «وكيل عريف»، «وكيل ضابط».
رَقِيب ج رُقَباء : رتبة عسكرية (دون الضابط وفوق الجندي) «عريف أول».
جُنْدِيّ ج جُنُود : من يلتحق بالجيش ويعمل فيه.

LA *FALANĞAH*, UN SIMPLE AROMATIQUE DE LA PHARMACOPÉE ARABO-ISLAMIQUE DE NATURE NON IDENTIFIÉE: ESSAI DE DÉTERMINATION

Jamal **BELLAKHDAR***

BIBLID [1133-8571] 22 (2015) 29-64.

Resumen: Basándonos en las descripciones de la *falanğa* que figuran en escritos árabo-islámicos de diferentes épocas y comparándolas con los datos florísticos, etnobotánicos y lingüísticos que hemos recogido a raíz de una importante compilación bibliográfica que abarca un territorio que se extiende desde el Oriente Medio a la China, hemos tratado de aclarar la naturaleza enigmática de este simple aromático cuyas identificaciones propuestas hasta ahora no han convencido.

Este examen comparativo, lo más ceñido posible a los textos antiguos y a los conocimientos actuales sobre las plantas, sus composiciones, fitónimos y empleos, nos ha permitido avanzar propuestas de identificación de la *falanğa*, de acuerdo con las diferentes interpretaciones que nos han dado los autores antiguos, una identidad que deriva de modo diferente según el espacio y la época que se considere. Esta diversificación de la *falanğa* en diferentes productos se ha producido siguiendo una lógica que ya habíamos señalado en un artículo precedente a propósito del *zarnab* y que tratamos de hacer comprensible en el presente estudio.

Palabras clave: *falanğa*, *fūlinğān,* farmacopea árabo-islámica, Ibn Māsawayh, especias aromáticas, perfume, *faranğmušk, Ocimum, Dracocephalum, Lallemantia, Nepeta, Morina, Hedychium,* cubeba.

Abstract: “Falanğah, *an arabo-islamic aromatic drug of not identified nature: try of determination*”. By basing us on the *falanğah*’s descriptions find in arabo-islamic medical writings of various periods and by comparing them with the floristic, ethnobotanic and linguistic data that we managed to collect following an important bibliographical compilation concerning a territory which

* Investigador en etnobotánica, e-mail: jamalbellakhdar@hotmail.com

extends from the Middle East to China, we tried to clarify the enigmatic nature of this simple aromatic for which all the identities which were proposed up to there were considered as not satisfactory.

This comparative study, realized in closer of the ancient texts and the acquired knowledge today on plants, their compositions, their vernacular names and their uses, allowed us to express propositions of elucidation of the identity of the *falanğah*, in agreement with the various interpretations given by the ancient authors, an identity which declines differently according to the space and the period considered. This differentiation of the *falanğah* in several products was made according to a logic which we had already indicated in a previous article concerning the *zarnab* and that we try to make understandable in the present study..

Key words: *falanğah*, *fulinğan*, arabo-islamic pharmacopoeia, Ibn Māsawayh, aromatic drug, perfume, *faranğmušk*, *Ocimum*, *Dracocephalum*, *Lallemantia*, *Nepeta*, *Morina*, *Hedychium*, cubeb.

ملخص: نعتمد في هذه الدراسة على وصف **الفلنجة** الموجود في بعض النصوص العربية الإسلامية المكتوبة في عصور مختلفة، والمقارنة مع المعلومات الخاصة بعلم النباتات الإقليمية وعلم النباتات التقليدية وعلم اللغة الواردة في مجموعة مهمة من المصادر تشمل منطقة ممتدة من الشرق الأوسط حتى الصين، مما سمح لنا بمحاولة توضيح طبيعة هذه المفردة العطرية التي لم يتم تحديدها بشكل مرض حتى الآن.

وقد تمكنا من خلال هذه الدراسة المقارنة المستندة إلى النصوص القديمة من جهة وإلى المعلومات الحديثة حول النباتات وتركيبها وأسمائها وطرق استخدامها من جهة أخرى من تقديم اقتراحات لتحديد طبيعة **الفلنجة** وفقا لمختلف تفسيرات المؤلفين القدامى، ومن الملاحظ أن تحديد طبيعة الفلنجة يتغير بتغير المكان والزمان، ويعود التنوع في تحديد طبيعة **الفلنجة** إلى المنطق الذي سبق لنا وأن أشرنا إليه في مقالة سابقة لنا بخصوص **الزرنب**، والذي نحاول توضيحه في هذه الدراسة.

كلمات مفاتيح: فلنجة، فولنجان، الصيدلية العربيّة الإسلاميّة، ابن ماسويه، أفاويه، عطر، فرنجمشك، الحبق، البادرنجبويه، الشهيباء، القطرم، المورينا، الهيديكيوم، الكبابة.

La *falanğah* (dénommé aussi *aflanğa*, *fulinğan* et *falaniya*) est l'un des simples de la pharmacopée arabo-islamique dont l'identité fait toujours l'objet de controverses, d'une part parce que les auteurs anciens ne nous ont pas laissé une description suffisante du végétal qui le produit et sont, de plus, divergents sur sa nature, d'autre part parce que ce simple a disparu aujourd'hui de l'étalage des herboristes – du moins sous son nom historique – dans tout l'espace arabo-musulman élargi à la péninsule indienne. De manière un peu expéditive, des auteurs contemporains ont avancé diverses propositions [*Cuscuta* sp., *Dryopteris filix-mas* (L.) Schott, *Taxus baccata* L., *Flacourtia jangomas* (Lour.) Raeusch, etc.] à propos de la nature botanique de cette drogue énigmatique des

pharmacopées arabo-islamique et indienne, mais celles-ci sont totalement inappropriées, voire même fantaisistes. D'autres se sont contentés de rapporter son existence en avouant leur impuissance à la raccorder à une drogue connue. C'est le cas du grand botaniste allemand E.H.F. Meyer (1854-1857) qui cite la *falanǧah* dans son “Histoire de la botanique” (vol. III, 80), mais sans pouvoir l'identifier.

Les seuls éléments dont nous disposons pour tenter de mettre un nom sur cette substance aromatique mystérieuse sont donc les indications recueillies dans les sources écrites, toutes dissonantes qu'elles soient, et les données fournies par l'ethnobotanique qui constitue, dans une certaine mesure, une archéologie des usages anciens.

Un travail similaire d'élucidation que nous avons mené récemment sur d'autres simples du passé à l'identité incertaine – notamment l'*opocalpason* de l'Antiquité grecque (Bellakhdar, 2012) et le *zarnab* de la pharmacologie arabe médiévale (Bellakhdar, 2013) – nous a permis d'affiner une méthode qui associe entre elles, en un mariage qui s'est avéré fécond, l'étude des textes médicaux anciens, l'ethnobotanique, la linguistique et nos connaissances actuelles en phytochimie et en phytopharmacologie.

Confronté à l'énigme de la *falanǧah*, alors que nous travaillions sur les parfums et cosmétiques en usage sous les Omeyyades et les Abbassides, c'est cette méthode que nous avons utilisée une nouvelle fois pour tenter d'accoler une identité à notre aromate mystérieux, nous mettant ainsi à l'épreuve d'un nouveau défi, en une recherche qui fut, à tous égards, un voyage passionnant dans l'œcoumène de l'époque, les temps anciens et les mœurs raffinés de l'Orient.

Dans cette petite étude, nous commençons par analyser en détail les descriptions de la drogue figurant dans les sources anciennes, en suivant, d'un espace géographique à un autre et époque après époque, les transformations qu'elle a subies quant à sa nature. Puis nous comparons tous ces éléments de connaissance à ce que nous savons des substances aromatiques naturelles qui circulaient autrefois dans l'Ancien Monde. Cet examen comparatif, entrepris au plus près des textes et des connaissances acquises aujourd'hui sur les plantes, leurs compositions, leurs phytonymes et leurs usages, nous a permis d'avancer des propositions d'élucidation de l'identité changeante du *falanǧah*, en accord avec les différentes interprétations que nous ont données les auteurs anciens.

LA *FALANĞAH* DANS LES TEXTES ANCIENS

- Le premier auteur arabe à nous fournir quelques indices de morphologie, d'usage et d'origine sur cet aromate est Ibn Māsawayh (Abū Zakariyā Yaḥyā Ibn Māsawayh, dit Mésué L'Ancien, 776-855), l'un des derniers représentants de l'École de Jondichâpour. Dans son *Kitāb ğawāhir aṭ-ṭīb al-mufrada* (Traité des substances simples aromatiques(1)) – la référence dans ce domaine – il le décrit comme « un fruit d'aspect semblable à la moutarde et dont l'odeur rappelle celle de la pomme ». Il en distingue deux sortes: 1/ une variété rouge, pesante; 2/ une variété légère, d'odeur pareille à la variété rouge. Ibn Māsawayh ajoute: « Il s'emploie dans les liquides aromatiques pour femmes, en cuisson avec la noix de ben ». […] Sa provenance est Sufālah » (Sbath, 1937; Levey, 1961).
- ˁIsà Ibn Ṣahārbuḫt [Abī Naṣr Ibn Abī Zayd Ṣahārbuḫt (ou Ṣuhār Baḫt)] un médecin de Jondichâpour, ayant vécu au IXe siècle, descendant d'une famille de Chrétiens nestoriens syro-persans, dans son *Kitāb quwà l-adwiya al-mufrada ˁalà l-ḥurūf*, exprime sur la *falanğah* un point de vue semblable à celui d'Ibn Māsawayh; ce point de vue nous est rapporté par al-Bīrūnī: « ces petites graines sont comme celles de la moutarde ».
- ˁIsà Ibn Māssa (IXe siècle), cité par al-Bīrūnī, disait de la *falanğah* qu'elle était soit un mélange de boutons floraux et de petites graines rouges, soit la racine du *naylūfar hindī*(2) et qu'on l'appelait en hindi *kunah parnīk*.
- ˁAlī at-Ṭabarī (Abū l-Ḥasan ˁAlī Ibn Sahl Rabban at-Ṭabarī, 838-870), l'auteur du *Firdaws al-ḥikma*, est le premier à faire de la *falanğah* une sorte de cubèbe, une attribution d'identité qui – nous allons le voir – va déclencher, par le jeu des synonymies, toute une série d'équivalences.
- Masīḥ (Abū l-Ḥasan ˁIsà Ibn al-Ḥakam al-Dimašqī) (IXe siècle), dans sa

(1) Ibn Māsawayh distinguait deux catégories : 1/ Les substances aromatiques principales : musc, castoréum, ambre animal, bois d'agalloche, camphre et safran ; 2/ Les substances aromatiques secondaires : nard (*sunbul*), clou de girofle (*qurunful*), santal (*sandal*), noix de muscade (*ğawz bawwā*), macis (*basbās*), rose (*ward*), cannelle (*qirfa*), grande cardamome (*qāqulla*), cubèbe (*kabbāba*), petite cardamome (*hāl bawwa*), *Zanthoxylum* (*fāġira*), prunier de Mahaleb (*maḥlab*), résine de *Flemingia* (*wars*), costus (*qusṭ*), opercules de *Strombus lentiginosus* (*aẓfār*), résine de lentisque (*ḍarw*), ladanum (*lādan*), styrax (*mayˁa*), kamala (*kamala*), bois vermoulu d'acacia (*bunk*), *mīsam*, *harnawa*, *falanğah*, *zarnab*.

(2) Indian water lily = *Nymphaea nouchali* Burm.f. (incluant *N. caerulea* Savigny) = *N. stellata* Willd. = Red and blue water lily = Blue star water lily.

Risāla al-hārūniyya, citée par Ibn Wāfid et Ibn al-Bayṭār, nous décrit ses propriétés: « elle est chaude au second degré, résolutive et astringente »(3).

- Abū Muʿaḏḏ al-Ǧawamkanī Ismaʿnī (IXe ou Xe siècle), l'auteur du *Tašrīḥ-i-adwiya*, cité par al-Bīrūnī (p. 254, n° 39) affirmait, tout comme ʿIsà Ibn Māssa, que la *falanğah* n'est rien d'autre que la racine du *naylūfar hindī*. al-Bīrūnī ne manque pas de relever, à ce sujet, que cet auteur, formulait le même jugement pour la *fāġiya*, un avis que partageait aussi, d'après lui, ar-Rāzī. Nous reviendrons plus loin sur ce commentaire.
- Isḥāq Ibn ʿImrān (mort en 903), dans un emprunt que lui fait Ibn al-Bayṭār, nous apporte quelques indications supplémentaires: « la *falanğah* fait partie des aromates. Elle est chaude et sèche. Elle dilate les obstructions de la tête et fortifie le cerveau. La graine a la forme d'une graine de moutarde. La plus grande est la meilleure, la plus forte, la plus odorante, la plus chaude et la plus lourde ». « La plus mauvaise est celle qui est légère et noire. La plante est constituée par des rameaux petits et noueux ». Selon Abū l-Ḫayr al-Išbīlī (dans la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb*, n° 1937), Isḥāq Ibn ʿImrān aurait fait de la *falanğah* et du *zarnab*, un seul et même produit, une équivalence qui sera défendue également par d'autres auteurs.
- al-Ḫuškī (Abū l-Ḥasan Muḥammad Ibn ʿAbbās al- Ḫuškī, un érudit persan du IXe et/ou Xe siècle(4)) – auteur du *Kitāb al-ʿiṭr* (Traité des parfums) et l'un des auteurs que cite souvent al-Bīrūnī –, ne fait que reprendre l'opinion d'Ibn Māsawayh : « L'une de ses variétés est lourde, épaisse et possède une odeur de pomme. Une autre de ses variétés a des feuilles larges et des rameaux minces. L'odeur de cette dernière variété est semblable à celle de la meilleure variété [la première].
- ar-Rāzī (Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyā, 865-925) dans son traité *Kitāb al-ḥāwī fī ṭ-ṭibb* (cité par Ibn Wāfid), est un peu dans la continuité de

(3) Les manuscrits marocains étudiés par Gigandet (2002) ne font cependant aucune mention de la *falanğah*. Nous sommes en effet ici en présence de copies qui ont été adaptées aux ressources que l'on trouvait autrefois dans les échoppes locales, d'où l'omission volontaire, de la part des copistes, de plusieurs simples devenus rares ou introuvables.

(4) Un commentaire d'Ibn Fāris (Xe siècle) permet de connaître approximativement l'époque à laquelle vécut al-Ḫuškī : « Abū l-Ḥasan Aḥmad b. Muḥammad m'a transmis la tradition suivante qu'il tenait lui-même d'Abū l-Ḥasan Muḥammad Ibn ʿAbbās al- Ḫuškī qui la tenait lui-même d'Ismāʿīl b. ʿAlī ʿUbayd Allāh, etc. » (cité in Larcher, 2004).

ce qui précède, mais pour lui, comme pour Isḥāq Ibn ˁImrān, la *falanǧah* et le *zarnab* ne sont qu'un seul et même aromate.

- Un demi siècle plus tard, Ibn al-Ǧazzār (Abū Ǧaˁfar Aḥmad Ibn Ibrāhīm Ibn Abī Ḫālid, né vers 898, décédé en 980), auteur du *Kitāb fī funūn aṭ-ṭīb wa-l-ˁiṭr* (Traité des parfums et des essences), mentionnera la *falanǧah*, mais sans rien apporter de plus que ses prédécesseurs.
- Abū l-Qāsim az-Zahrāwī (décédé en 1013), dans son encyclopédie médicale en plusieurs volumes, *Kitāb at-tasrīf* (Le livre de la méthode), se contentera de reprendre les développements d'Ibn Māsawayh, mais en adoptant le point de vue qui considère que *zarnab* et *falanǧah* ne sont que deux noms différents du même aromate.
- À son tour, Ibn Hayṯam (Abū ˁAlī al-Ḥasan ibn al-Ḥasan) (965-1039) traitera de la *falanǧah*, mais il la rangera au nombre des cubèbes dans l'article qu'il consacre à ce simple, comme une petite espèce de celui-ci. Selon Abū l-Ḫayr al-Išbīlī (*ˁUmdat*, n° 1937), Ibn Hayṯam aurait lui aussi admis l'équivalence entre la *falanǧah* et le *zarnab*.
- al-Bīrūnī (Abū r-Rayḥān, 973-1048) (p. 253 sous *falanǧah* & p. 254 sous *fīl*), dans son *Kitāb al-ṣaydana* (Le livre de la science des drogues), fonde son opinion sur ce qu'auraient déclaré, au sujet de cet aromate, Yaḥyā [Abū Zakariyā Yaḥyā Ibn Māsawayh] et Ḫuškī [Abū l-Ḥasan Muḥammad Ibn ˁAbbās al- Ḫuškī] : « l'une de ses variétés est lourde, épaisse et possède une odeur de pomme. Une autre de ses variétés a des feuilles larges et des rameaux minces. L'odeur de cette dernière variété est semblable à celle de la meilleure variété [la première]. Son odeur [vraisemblablement une erreur ; son aspect ?] est semblable à la moutarde et elle provient de Sufālah ». al-Bīrūnī s'appuie également sur Suhār Baḫt (Abī Naṣr Ibn Abī Zayd Ṣuhār Baḫt) qui – nous l'avons vu – disait de ces petites graines qu'elles étaient semblables à celles de la moutarde. Enfin, il rapporte l'équivalence établie par ˁIsà Ibn Māssa et Abū Muˁaḏḏ al-Ǧawamkanī Ismaˁnī selon lesquels la *falanǧah* serait la racine du *naylūfar hindī*[5] et qu'elle est connue en hindi sous le nom de *kunah parnīk*, en réfutant toutefois l'assertion de ˁIsà Ibn Māssa qui fait de la *falanǧah* un

(5) Indian water lily = *Nymphaea nouchali* Burm.f. (incluant *N. caerulea* Savigny) = *N. stellata* Willd. = Red and blue water lily = Blue star water lily.

mélange de boutons floraux et de petites graines rouges.

- Ibn Wāfid (ʿAlī Ibn al-Ḥusayn) (997-1074), dans son *Kitāb al-adwiya al-mufrada*, s'appuie sur Ibn Māsawayh, aṭ-Ṭabarī, Masīḥ, Isḥāq ibn ʿImrān, ar-Rāzī) pour affirmer que la *falanǧah* est semblable à la graine de moutarde et d'odeur parfumée, qu'elle est chaude et sèche au second degré, qu'elle dégage les obstructions de la tête et tonifie le cerveau, et qu'elle entre dans la composition des huiles aromatiques (*adhān ṭayyiba*) et des parfums (*ṭīb*) (Aguirre de Cárcer, 1995, 2001).
- Ibn Buklāriš (Yūnus Ibn Isḥāq) (XI-XIIe siècle), dans le *Kitāb al-mustaʿīnī fī ṭ-ṭibb* (Le livre de médecine dédié à al-Mustaʿīn), décrit l'*aflanǧa* comme ressemblant à la graine de moutarde, la plus grande de ses variétés incluant des tiges semblables à celles du thym (Levey, 1971 ; Burnett, 2008).
- al-Idrīsī (Abū ʿAbd Allāh Muḥammad aš-Šarīf) (1100-1165), dont l'œuvre comprend un ouvrage sur les végétaux, *Kitāb al-ǧāmiʿ li-ṣifāt aštāt an-nabāt* (*Livre rassemblant les descriptions fragmentaires des plantes*), reprend à son compte l'identité de nature entre *falanǧah* et *zarnab*.
- Dans sa *ʿUmdat aṭ-ṭabīb*, le botaniste sévillan Abū l-Ḫayr al-Išbīlī (XIIe siècle) dit, à propos de la *falanǧah* (au n° 1937)[(6)]: « les gens disent que c'est une herbe qui entre dans la préparation de la *ġāliya* et les apothicaires de l'Irak affirment que c'est des graines qui ressemblent à la moutarde avec de petits rameaux comme ceux du thym (*ṣaʿtar*), noueuses, rouges penchant vers le noir, de saveur caractérisée par de l'astringence, une qualité qu'elles communiquent aux onguents dans lesquels elles entrent. La meilleure sorte est celle qui est lourde et très rouge, elle fait partie des composants des parfums. Certains pensent que c'est *zarnab* comme le déclarent Isḥāq Ibn ʿImrān et Ibn Hayṯam ». Plus loin, à l'article des cubèbes (au n° 1184 de la *ʿUmdat*; Bustamante & al. n° 2512), Abū l-Ḫayr al-Išbīlī fait de la *falanǧah* la petite variété de cubèbe et dit qu'elle pousse en abondance dans les montagnes de Syrie.
- Ibn al-ʿAwwām (Abū Zakariyā Yaḥyā Ibn Muḥammad Abū Aḥmad, XIIe siècle) (*Kitāb al-filāḥa*) mentionne incidemment la *falanǧah*, sans plus de

(6) Ce n° de rubrique est celui du texte établi par M.A. Al-Ḫaṭṭābī. Il correspond au n° 3737 de l'édition du texte arabe par Bustamante & al. (2003-2010).

détails car l'ouvrage est consacré essentiellement aux produits issus de cultures.

- Ibn Sarābī (dit Sérapion le Jeune) (fin XII^{e} siècle), auteur du *Kitāb al-adwiya al-mūfradah*, reprend à son compte les opinions de Masīḥ et Isḥāq Ibn ˁImrān[7] : il en fait une graine de la forme de celle de la moutarde, avec deux variétés; la meilleure est la grande, plus odorante, plus lourde, plus chaude ; la moins bonne est légère et noire ; la plante est constituée de rameaux petits et noueux.
- Maïmonide (Abū ˁImrān Mūsà Ibn Maymūn Ibn ˁAbd Allāh al-Qurṭubī, 1138-1204), dans le *Šarḥ asmāˀ al-ˁuqqār* (n° 137), ne fait que reprendre ce qu'a dit avant lui ar-Rāzī, à savoir que *falanǧah* c'est *zarnab.*
- Ibn al-Bayṭār (Ḍiyāˀ ad-Dīn Abū Muḥammad ˁAbd Allāh Ibn Aḥmad, 1188-1244), l'auteur du *Ǧāmiˁ al-mufradāt*, sous *falanǧah* (n° 1695), va dans le même sens que les auteurs les plus anciens dont il reprend à son compte les descriptions, notamment Masīḥ et Isḥāq Ibn ˁImrān. Il s'appuie aussi sur le *Kitāb al-filāḥa an-nabaṭiyya* (Le livre de l'agriculture nabatéenne)[8] qu'il cite : « [la *falanǧah*] a la propriété d'être un antidote naturel du scorpion, au point que si un homme piqué par un scorpion prend de cette substance, la triture et en frictionne sa blessure avec de l'huile, il guérit ». Ibn al-Bayṭār en fait aussi une drogue carminative en se réclamant d'un Ancien dont le nom n'est pas donné : « si on la fait entrer dans les huiles qui échauffent l'estomac et dissipent les vents, elle seconde leur action ».
- ˁIzz ad-Dīn Ibn as-Suwaydī (1204-1292), élève d'Ibn al-Bayṭār et auteur du *Kitāb as-simāt*, en fait une petite espèce de cubèbe[9], suivant en cela l'avis d'Ibn Hayṯam.
- Dāwūd al-Anṭākī (1543-1599), dans sa *Taḏkirat ulī l-albāb wa-l-ǧāmiˁ li-l-ˁaǧab al-ˁuǧāb* (p. 286), développe, quant à lui, une opinion spécifique sur la question du *falanǧah*. Voilà ce que nous dit à son sujet cet auteur

(7) Ibn al-Bayṭār reproduit, dans les mêmes termes, les citations de Masīḥ et d'Isḥāq Ibn ˁImrān, soit parce qu'il s'est inspiré d'Ibn Sarābī, soit parce qu'il a puisé à la même source que ce dernier.

(8) Le *Kitāb al-filāḥa an-nabaṭiyya* est un traité d'agronomie écrit au III^{e}-IV^{e} siècle en syriaque par Qûtāma et traduit en arabe au X^{e} siècle par Ibn Waḥšiyya.

(9) D'après un commentaire de Leclerc, dans sa traduction d'Ibn al-Bayṭār (note au n° 1695).

tardif du Machreq: « ce n'est ni le cubèbe ni la feuille du muscadier mais une graine qui pousse en Inde. La plante atteint une coudée. Ses feuilles sont comme celles de l'amandier, ses fleurs sont blanches; leur succèdent des capsules (*ġalafān*) comme celles de la jusquiame contenant à l'intérieur des graines comme celles de la moutarde mais d'un rouge éclatant, d'odeur puissante, de saveur amère, de nature chaude et sèche au second degré. Elle est carminative, calmante de l'estomac, antidote des poisons en boisson et des venins de scorpion en application locale. Les scorpions ne pénètrent pas les lieux où elle se trouve et je pense que sa racine s'emploie aujourd'hui pour cet usage. La racine fait disparaître aussi l'étouffement. Elle est corrigé par l'huile d'amande. Sa posologie est de ½ drachme ».

LA *FALANĞAH* DANS LES COMPOSITIONS AROMATIQUES

Les auteurs arabo-persans décrivent plusieurs compositions contenant la *falanğah*.

***karkarūhan, kīl dār*.**

Selon Steingass (1892, p. 1024), en Iran, le *karkarūhan* serait un électuaire tonique composé de cubèbes divisés, de santal, de macis, de noix de galle de chêne, de nard indien (*Nardostachys jatamansi* DC.), de graines *falanğah* et de miel.

Abū l-Ḫayr al-Išbīlī (Bustamante & al. n° 2475) le décrit, quant à lui, sous la forme *kurkurūhun*, comme un produit aromatique résineux ressemblant à la matière noire qui se forme sur le bois d'agalloche.

Le *karkarūhan* est cité aussi par al-Bīrūnī (p. 276, n° 1) au nombre des produits aromatiques: il ressemble au nard indien mais en plus rouge et plus duveteux. Ses racines sont noueuses. Il s'appellerait *karoh* en Inde. D'après ar-Rāzī, il est constitué de pièces étroites et minces, pas plus épaisses que les rameaux de basilic. Il ressemble à la racine de scolopendre (*basbayağ*), en moins noir, et à un vieux navet.

Abū l-Ḫayr al-Išbīlī donne le *kurkurūhan* comme identique au *kīl dār* (du néo-persan *gildāru*, Steingass, 1892, p. 1109). On retrouve ce nom sous la forme *gaildarū* dans le *Kitāb al-ṣaydana* d'al-Bīrūnī (Hakim Mohamed Said, p. 285, n° 49; p. 181, n° 12, à l'article *saraḫs*). Citant Dioscoride et ar-Rāzī, al-Bīrūnī

en fait un bois noueux et couvert d'un duvet marron tendant vers le noir. Cette description rappelle celle qu'il donne du *karkarūhan*. Le *gail darū* serait en fait un mot hindi correspondant au persan *saraẖs*. Selon Steingass (1892), *saraẖs* (ou *sarẖs*) serait un bois médicinal, noir à l'extérieur et vert à l'intérieur, que l'on trouve sur les bords de la Mer Caspienne. Pour Abū Muᶜāḏḏ, ce serait la racine du *tahal*, lequel pousserait, à la manière de l'acore, dans les endroits où l'eau stagne. Il aurait, selon lui, l'aspect de mèches tressées et se rencontrerait à Gardīz (Afghanistan).

Dans tous les cas de figure, que le *karkarūhan* et le *kīl dār* aient été le même produit ou pas, il s'agit d'un bois ou d'une racine aromatique qui semble avoir été remplacé, au fil du temps, par des mélanges de substitution contenant divers simples aromatiques dont la *falanǧah*.

Formules nettoyantes et parfumées pour les mains et le corps

On trouve dans un livre de recettes (*Kitāb aṭ-ṭabīẖ*) publié par un auteur de Baghdad ayant vécu au X^{e} siècle, Ibn Sayyār al-Warrāq, diverses recettes cosmétiques pour l'hygiène des mains, dont certaines préparées spécialement pour le calife ar-Rašīd (Nasrallah, 2007), et contenant, selon le cas : *ušnan* (diverses Chénopodiacées et Salsolacées), *bunk*(10) jaune iraquien, cannelle, cardamome, souchet odorant, schoenanthe, gomme styrax, marjolaine, riz, argile blanche de La Mecque, nard indien, clou de girofle, rose, santal jaune, safran, camphre, bois d'agalloche, noix de muscade, jus de pomme, fruits de *Zanthoxylum* sp. (*fāġira*), carthame, oléat de jasmin, oléat de baume de La Mecque, oléat de citron, opercules de *Strombus lentiginosus* et *falanǧah*.

Mélanges de parfums dits *falonǧ*

Francesco Pelsaert, qui séjourna en Inde entre 1618 et 1627, pour le compte d'une compagnie de commerce allemande, rapporte dans un compte-rendu des mœurs et coutumes ayant cours en Inde à cette époque, c'est-à-dire sous le règne du sultan moghol Jahangir, que les femmes des harems utilisaient divers parfums excitants et conserves raffinées, comme les *mosseri* et les *falonǧ*,

---

(10) Le *bunk,* qui servait d'encens et entrait dans des compositions aromatiques, était, selon toute vraisemblance, un bois d'Acacia vermoulu : voir à ce sujet notre article (Bellakhdar, *sous presse*).

pour créer des ambiances sensuelles et produire une agréable élévation de l'esprit. Ces compositions parfumées contenaient notamment de l'ambre, des perles, de l'or, de l'opium et divers stimulants (Pelsaert, 1925).

Il est vraisemblable que les mélanges appelés *falonǧ* contenaient également de la *falanǧah*. Ce genre de recettes "de séduction" était un classique de l'art galant en Inde, notamment à l'époque raffinée des empereurs moghols; le livre du Kama Sutra, notamment son dernier développement intitulé Aupanishadika, en décrit lui-même plusieurs, destinées à provoquer le désir, à installer des ambiances de grande sensualité et à réussir en amour.

Mélange parfumé de la bégum Nour Jehan

La bégum Nour Jahan (1577–1645), qui fut la vingtième épouse du sultan Jahangir, portait un grand intérêt à la science des parfums de son pays d'origine, la Perse. À la mort de son époux en 1627, elle passa le reste de sa vie à vénérer sa mémoire et à fabriquer des parfums, dont beaucoup à base de *falanǧah*, selon les recettes que sa mère lui avait apprises (Findly, 1993).

*

À travers ces formules, on voit que chez les Arabes, comme chez les Perses, des produits dont nous ne faisons aujourd'hui que des aromates culinaires intervenaient aussi comme parfums corporels et d'ambiance. Ainsi, le clou de girofle, le safran, la cardamone et la cannelle comptaient au nombre des parfums et entraient souvent dans des compositions odorantes. C'est d'ailleurs toujours le cas dans certaines régions du Monde arabo-musulman, au Sahara par exemple, où le clou de girofle est un constituant important des préparations cosmétiques destinées à la chevelure, au visage ou au corps (Bellakhdar, 1978).

LA *FALANǦAH* ET SES USAGES THERAPEUTIQUES

Outre son emploi dans la préparation d'onguents parfumés et de spécialités aromatiques diverses (culinaires et cosmétiques), dans lesquels elle intervenait pour son parfum, son astringence et son pouvoir gélifiant, la *falanǧah* était également utilisée en médecine.

Masīḥ, nous l'avons vu, la classe, dans sa *Risāla al-hārūniyya*, au nombre des médicaments chauds au second degré, résolutifs et astringents.

Isḥāq Ibn ʿImrān, repris plus tard par Ibn Wāfid, la présente comme une substance chaude et sèche qui dilate les obstructions de la tête et fortifie le cerveau.

Ibn al-Bayṭār, s'appuyant sur le *Kitāb al-filāḥa an-nabaṭiyya* (Le livre de l'agriculture nabatéenne), la décrit comme un antidote des piqûres du scorpion, en application externe sur la piqûre venimeuse, et un médicament carminatif que l'on administre par voie orale sous la forme d'un oléat composé dans lequel entrent d'autres simples ayant la même activité.

Pour Dāwūd al-Anṭākī, la *falanǧah* – sur l'identité de laquelle il divergeait avec les Anciens – est à la fois une graine et une racine, de saveur amère, de nature chaude et sèche au second degré. Il lui attribue une activité carminative, calmante de l'estomac, antidotique des poisons en boisson et du venin des scorpions en application locale. D'après lui, sa racine exercerait aussi une action répulsive sur ces derniers, par sa seule odeur, et serait efficace « pour faire disparaître l'étouffement », administrée par voie orale à la dose d'un demi-drachme.

À noter qu'en Inde, dans les harems, les femmes se servaient de la *falanǧah* pour la préparation de compositions (onguents, parfums et confiseries) de séduction à caractère stimulant des sens et aphrodisiaques.

Enfin, en pharmacotechnie, la *falanǧah* était utilisé dans les formulations en raison de son pouvoir gélifiant et son astringence.

RADIOGRAPHIE DU MOT *FALANǦAH*

Dans les textes anciens, plusieurs variantes du mot *falanǧah* peuvent être relevées; nous trouvons tour à tour *falanǧa*, *aflanǧa*, *fulinǧān*, *fulanǧān*, *falanǧān*, *falaniya*.

Falanǧa serait un mot persan découlant du néo-persan *falanǧe* selon R. Dozy (1881) (sous *aflanǧa*, vol. I. 29) et F.J. Steingass (1892) (sous *aflanǧa* et *falanǧa*).

Le néo-persan est une langue sœur du sanskrit, toutes deux appartenant à la famille linguistique indo-européenne. Des rapprochements peuvent donc être faits entre les deux langues, notamment dans la manière dont elles construisent les mots.

Falanǧān (variante de *falanǧa*) apparait comme un mot de structure

binaire du même type que *bāḏanğān* (pour l'aubergine), *sūrinğān* (pour le colchique), etc., des mots dont on retrouve des formes proches dans le sanskrit. Ainsi le mot persan *bāḏanğān* a une parenté avec le sanskrit *vātiga-gana* (litt.: "plante à oeufs")(11) (Collectif, 1972).

Possédant la même structure, *falanğān* semble dériver du mot composé *vālā-gana* qui pourrait se traduire par "plante à parfum" (dans le sanskrit, langue proche du néo-persan, *vālā* ou *bālā* = parfum; et *gana* = plante).

D'ailleurs, selon Laufer (1919), le radical néo-persan *bo*, qui entre dans la construction du nom de nombreuses plantes aromatiques, aurait le sens de 'parfum'. Nous le rencontrons, par exemple, dans *naz-bo,* l'une des nombreuses appellations du basilic en Iran. Le même auteur a relevé les mots sogdiens *boban* et *boda* qui signifient 'parfum' et qui auraient donné le vernaculaire *bolan* pour une plante aromatique indéterminée, native de Sogdiane. Cette plante, un herbier chinois en dix volumes datant du VIIIe siècle (dynastie Tang), le *Pen ts'ao ché yi* ("*Pen ts'ao* qui répare les omissions"), écrit par Tch'en Ts'an-k'i, la mentionne, en lui donnant cette même origine, sous le nom de *bu-lan-la-lak* et *fu-lan-la-lak*, des mots composés – construits selon un procédé classique de la langue chinoise – dans lesquels on reconnait *la-lak*, variante de *lo-lo*, le nom chinois du basilic, et *fu-lan* (*bu-lan*), le nom étranger de la plante.

Falanğah est donc a priori un terme générique susceptible d'être utilisé pour divers produits végétaux odorants et même pour des mélanges en contenant. Nous trouvons d'ailleurs aujourd'hui en persan, en hindi et en urdu de nombreux vernaculaires s'apparentant à ce mot dans la désignation de diverses plantes aromatiques: *ilanği* et *elenği* pour *Mimusops elengi* L., *baranği* pour *Clerodendron serratum* (L.) Moon., *tuḫm alanga* (*tuḫm* = graines, semences en persan) pour les graines de *Nepeta elliptica* Royle ex Benth., *balangu* pour *Dracocephalum royleana* (Benth.) Benth., etc. (Encyclopedia Iranica ; Hoofer & Field, 1937 ; Chopra, 1956). D'ailleurs, à ce propos, al-Bīrūnī n'a pas manqué de relever que les mots *falanğah*, *fāġiya* et *naylūfar hindī* pouvaient s'appliquer au même produit chez certains auteurs (Abū Muˁāḏḏ al-Ğawamkanī Ismaˁnī, al-Rāzi). Rappelons ici que l'équivalence *falanğah* / *zarnab* a aussi été posée dans certains traités arabo-islamiques. Or chacun de ces

(11) Selon d'autres linguistes, le nom sanskrit de l'aubergine viendrait de *vatin-gana* (litt.: "la plante qui soigne les flatulences") ou encore de *vangana* ("la plante du Bengale").

termes désigne aussi, plus spécifiquement, une espèce végétale distincte, appartenant au registre des parfums et cosmétiques de l'Orient. Nous voyons dans cette permutabilité lexicale, une autre preuve que le mot *falanǧah* a pu être utilisé autrefois comme terme générique.

La polyvalence sémantique que nous venons de signaler n'exclut pas, toutefois, qu'une espèce végétale particulière, considérée, dans une région déterminée, comme la plante à parfum par excellence, ait pu s'approprier le mot jusqu'à en faire son nom propre. C'est par un mécanisme identique que le mot arabe *rayḥān* – qui signifie plante odorante – sert à désigner au Moyen-Orient les basilics (diverses espèces du genre *Ocimum* L.) et au Maghreb le myrte (*Myrtus communis* L.). La même observation peut être faite pour le mot *fāġiya*, du même registre aromatique arabe, qui est, à l'origine, un terme générique pour toute fleur odoriférante, et qui a fini par se fixer pour la fleur du henné (*Lawsonia inermis* L.), et sous des formes apparentées pour d'autres floraisons agréablement parfumées : on peut citer, par exemple, le vernaculaire *fuqqāḥ* pour l'inflorescence du schoenante [*Cymbopogon schoenanthus* (L.) Spreng.] au Hedjaz.

Nous avons là, dans cette polyvalence des vernaculaires, un début d'explication aux divergences que l'on peut relever dans les descriptions laissées par les Anciens de la *falanǧah* du droguier arabo-persan. Nous verrons plus loin quels ont pu être, selon les auteurs et les époques, les différents végétaux produisant le simple ainsi nommé.

LA *FALANǦAH*, EN TANT QUE SIMPLE ET EN TANT QUE MOT DANS LES TRAITES ANCIENS : SYNTHESE DES DONNEES

Pour dire les choses rapidement, l'analyse des données disponibles sur la *falanǧah* dans les sources anciennes font ressortir un point de vue majoritaire, qui la décrit comme un grain aromatique provenant de la Sufālah indienne (à prendre comme un marché et non comme une région de production) et plusieurs autres points de vue, dissidents, qui en font, pour certains d'entre eux, un autre grain provenant d'Inde ou de Syrie, pour d'autres une feuille, et pour d'autres encore un bouton floral ou même une racine.

1/ Le point de vue dominant

Nous avons vu précédemment que le *Kitāb ǧawāhir aṭ-ṭīb al-mufrada*

(Traité des substances simples aromatiques) d'Ibn Māsawayh, rédigé au IXe siècle – un traité qui a fait autorité dans son domaine durant plusieurs siècles – décrivait la *falanğah* comme un fruit ayant l'aspect de la moutarde et l'odeur de la pomme, dont il existait deux variétés – l'une rouge (la plus pesante et la meilleure), l'autre noire – que l'on recevait de Sufālah et que les femmes faisaient entrer dans leurs onguents parfumés.

Sufālah est une indication géographique qui revient souvent dans les textes arabes, plus particulièrement dans les documents commerciaux, les livres de navigation et la littérature légendaire. Mais il existe plusieurs Sufālah.

La Sufālah la plus anciennement connue des Arabes est une ville établie sur la côte indienne (la Sofala des cartes, aujourd'hui Sofale, 11 km au nord de Bombay). Abū l-Fidāʾ (1273-1331) en parle dans son livre de géographie et nous apprend qu'elle porte aussi le nom de Sopara (Reinaud & De Slane, 1840).

Une autre Sufālah est située par les auteurs arabes sur la côte orientale de l'Afrique(12). Elle constituait le terminal africain du trafic maritime avec la Sofala indienne, d'où son nom. Pour la distinguer de celle-ci, on la surnomma *Sufālat az-Zanğ* ("Sufālah des Noirs de l'Afrique orientale") ou *Sufālat aḏ-ḏahab* ("Sufālah de l'or") ou *Sufālat at-tibr* ("Sufālah de la poudre d'or"). al-Bīrūnī disait de cette dernière: « passé Sufālah, l'Océan indien rejoint l'Océan occidental [l'Atlantique] ». Au XIIe siècle, al-Idrisī donnait de *Arḍ as-Sufālah* ("le pays de Sufālah") un peu plus de détails, ce qui permet de situer ce territoire dans l'actuel Mozambique. *Sufālat az-Zanğ* est aujourd'hui identifié à un mouillage qui se trouve à l'embouchure de la rivière du même nom, 35 kilomètres au sud du port mozambicain de Beira. Il fut visité par les navigateurs arabes et persans dès le IXe siècle, peut-être même avant, puis par les Portugais qui en prirent possession en 1505.

Dans le cas d'Ibn Māsawayh, il ne peut s'agir que de la Sufālah indienne car de nombreux produits qu'il fait provenir de ce comptoir ne sont pas originaires d'Afrique mais d'Inde ou d'Indonésie (santal, clou de girofle, noix de muscade, macis, cardamomes, camphre). De plus, à propos de l'ambre gris, dans sa description de ses variétés, il distingue celle qui provient du pays des

(12) Deux autres Sufālah existent: une Sufālah omanaise (*al-Ġarīr Sufālah*; litt.: "Al-Gharir la basse"), très continentale, et une Sufālah se trouvant sur le littoral de Bahreïn, mais ces localités n'eurent pas la même importance commerciale que les Sufālah indienne et africaine.

Zanǧ de celle de Sufālah. Enfin, il associe à sa Sufālah des localités qui ne se trouvent pas en Afrique mais en Inde ou en Asie du Sud-Est (Qumār, Ṣanf).

La *falanǧah* d'Ibn Māsawayh était, par conséquent, un produit asiatique.

La description de base de la *falanǧah* rapidement brossée par Ibn Māsawayh fut ensuite reprise par les auteurs arabo-persans venus après lui, les uns sans rien y changer – comme un autre spécialiste des parfums, le persan al-Ḫuškī, auteur du *Kitāb al-ʿiṭr* – les autres en y adjoignant des détails de morphologie ou des équivalences de noms qui permettent d'aller un peu plus loin dans la connaissance de cet aromate. C'est le cas d'Isḥāq Ibn ʿImrān, qui nous précise que la plante est constituée de ramicules noueux; de ʿAlī aṭ-Ṭabarī et d'Ibn Hayṯam qui en font une petite variété de cubèbe ; et d'Ibn Buklāriš qui la décrit comme comprenant des brins semblables à ceux du thym.

Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, quant à lui, dans la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb*, va faire la synthèse de toutes ces données : « les gens disent que c'est une herbe qui entre dans la préparation de la *ġāliya* et les apothicaires de l'Irak affirment que c'est des graines qui ressemblent à la moutarde avec de petits rameaux comme ceux du thym (*ṣaʿtar*), noueux et rouges penchant vers le noir, de saveur astringente, qu'on utilise pour colorer les onguents. La meilleure qualité est celle qui est lourde et très rouge; elle entre dans les parfums ». Et plus loin, à l'article du cubèbe, Abū l-Ḫayr al-Išbīlī fera de la *falanǧah* l'une de ses petites variétés. Quant au lieu de provenance du végétal qui fournit la drogue, pour cet auteur andalou du XII^e siècle, ce serait les montagnes de Syrie où il pousserait en abondance.

Mais tous ces auteurs ne décrivent que le simple et ne nous apportent aucune indication d'ordre botanique sur le végétal qui le fournit.

Dāwūd al-Anṭākī, un auteur de la période tardive de la médecine arabe (XVI^e siècle), est le seul, en fait, qui nous renseigne un peu sur celui-ci, dans sa *Taḏkirat ulī l-albā* : « [C'est] une graine qui pousse en Inde. La plante atteint une coudée. Ses feuilles sont comme celles de l'amandier, ses fleurs sont blanches; leur succèdent des capsules (*ġalafān*) comme celles de la jusquiame contenant à l'intérieur des graines comme celles de la moutarde mais d'un rouge éclatant, d'odeur puissante, de saveur amère […] ».

Alors Inde ou Syrie? Nous verrons plus loin comment ces avis discordants sur la provenance du produit peuvent être interprétés tout en conservant sa cohérence au tableau descriptif précédent.

2/ Les points de vue dissidents

Quasiment tous les auteurs que nous venons de voir sont d'accord pour dire que la *falanǧah* est un grain (graine ou petit fruit) semblable à celui de la moutarde.

Il y eut cependant quelques avis se démarquant de l'opinion prédominante.

Certains en ont fait la feuille du muscadier, comme nous l'apprend Dāwūd al-Anṭākī, dans sa réfutation de certaines allégations émises par les Anciens ; d'autres ont affirmé que la *falanǧah* et le *zarnab* étaient une seule et même chose ; d'autres encore (comme Ibn Māssa et Abū Muᶜāḏḏ al-Ǧawamkanī Ismaᶜnī, cités par al-Bīrūnī) ont décrit la *falanǧah,* connue en hindi sous le nom de *kunah parnīk*, comme étant certaines fois un mélange de boutons floraux et de petites graines rouges, d'autres fois la racine du *naylūfar hindī* (*Nymphaea nouchali* Burm.f.).

Quant à l'équivalence *falanǧah* = *kabbāba* (cubèbe), non établie au départ par Ibn Māsawayh, mais que plusieurs auteurs après lui ont énoncée, tandis que d'autres comme Dāwūd al-Anṭākī la dénonçaient, elle ne semble être qu'un regroupement formel de deux produits, la *falanǧah* et le *kabbāba*, possédant des ressemblances aromatiques ; nous aurons l'occasion de reparler plus loin de cette assimilation.

RECHERCHES AUTOUR DE LA *FALANǦAH*-PLANTE ET DE SON IDENTITE BOTANIQUE

Dès lors que nous avions réuni tout ce qu'il nous a été possible de trouver sur la *falanǧah* dans la littérature ancienne, mettre un nom scientifique sur le végétal qui fournit ce produit aromatique, dont l'identité exacte n'a pu être établie à ce jour, devint l'objectif de nos investigations ultérieures.

Notre premier travail de criblage et de sélection a consisté à relever dans le vocabulaire naturaliste utilisé par les auteurs anciens et les pharmacopées du Proche-Orient, de l'Asie centrale et de la Péninsule indienne, les espèces végétales aromatiques dont les vernaculaires locaux auraient une parenté avec le mot *falanǧah* et qui posséderaient, en même temps, les caractéristiques décrites pour ce produit.

Pour procéder à ce recensement, nous nous sommes aidés de la littérature ethnobotanique et ethnopharmacologique publiée sur la Syrie, l'Irak, la Turquie,

l'Iran, l'Afghanistan, l'Ouzbékistan, le Turkestan, le Pakistan et l'Inde, des études linguistiques qui ont pris ces pays pour champ d'investigation et des flores régionales. Nous donnons dans notre bibliographie, la liste des principales publications consultées.

A. Les items sélectionnés

1. *farangmušk/falangmušk/barangmušk/badrangmisk*

Ce filtrage sélectif, tout à la fois philologique et ethnobotanique, nous a rapidement orienté vers un ensemble de plantes aromatiques des pharmacopées perse et indienne, et de mots du lexique botanique persan, ou persan arabisé, qui répondaient aux critères que nous avions définis. Pour les plantes, notre sélection se trouva constituée essentiellement de Lamiacées; pour les mots, nos recherches nous ont orienté vers l'examen minutieux du vernaculaire chef de file *farangmušk* et de ses nombreuses variantes : *ifrangmušk, falangmušk, falangamušk*, *falangamisk*, *barangmušk*. *badrangmisk*. Ces mots revenaient souvent dans les textes arabo-musulmans médiévaux que nous avons consultés, désignant diverses plantes aromatiques, plus ou moins bien identifiées par les Anciens mais, en tout cas, sans lien direct avec notre *falangah*, toujours traitée dans des articles séparés. Les plantes ainsi nommées étaient prescrites comme médicaments simples, avec des indications précises, ou comme constituants de remèdes composés dont un exemple est l'électuaire au bois d'agalloche et au *farangmušk* d'Ibn Sīnā[(13)].

Le phytonyme *farangmušk*, persan arabisé, est mentionné comme dérivant du mot composé *palang-mošk* par plusieurs auteurs anciens qui s'accordent tous pour lui donner le sens de musc-léopard, une appellation à rattacher, de l'avis général, aux nombreuses ponctuations que montrerait la feuille de la plante par transparence[(14)] (Encyclopædia Iranica). En réalité, ce n'est là, nous semble-t-il, qu'un bricolage étymologique produit a posteriori, le vrai sens du mot *palang/falang/balang* ayant été perdu avec la tombée en désuétude de la langue néo-persane et son remplacement par le persan, une langue très infiltrée par

(13) Sa composition (Silberman, 1994) rappelle cependant curieusement celle des électuaires faits avec la *falangah.*

(14) Plusieurs Lamiacées aromatiques portent, en effet, sur leurs feuilles de nombreuses cellules sécrétrices d'huile essentielle qui présentent cet aspect ponctué lorsqu'on les observe par transparence.

l'arabe. À notre avis, il faudrait plutôt rendre ce mot par "plante odoriférante à senteur de musc", comme nous l'avons suggéré plus haut dans notre texte.

L'appellation *faranǧmušk* a été appliquée par ces auteurs à une plante aromatique à tige quadrangulaire qui présente tout le profil d'une Lamiacée et qui aurait l'odeur du clou de girofle, ce qui lui a valu d'être également nommée *al-ḥabaq al-qaranfolī*. D'autres noms lui ont été accolés par la suite comme étant équivalents : ˤIsà Ibn Sahārbuḫt, cité par al-Bīrūnī, a rapporté pour elle *al-qurunful al-bustānī* ("clou de girofle cultivé ") ; Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī, *aṣābiˤ al-fatayāt* ("doigts de jeune fille") ; Abū Bakr Ibn ˤAlī Kāsānī (XIVe siècle), le synonyme hindi *tulsi* ; et Muḥammad Ḥusayn Ibn Ḫalaf Tabrīzī (XVIIe siècle), dans son dictionnaire *Borhān-e qāṭeˤ*, celui de *balangu-ye ṣaḥrāʾī* ("*balangu* sauvage").

Deux variétés de *faranǧmušk* sont décrites dans les livres : une variété cultivée (*bustānī*) surnommée *hindī* et une variété sauvage (*barrī*) dite *ṣīnī*. Il ne faut cependant pas prendre toujours à la lettre ces attributs de lieux. En effet, quand la provenance d'un produit était mal connue, on lui attribuait une origine fictive afin de pouvoir quand même le nommer et le distinguer des produits du même groupe: la Chine (*ṣīn*), l'Inde (*hind*), le Sind (*sind*), la nation des Mazdéens (*bilāḍ al-maǧūs*), la contrée des Byzantins (*bilāḍ ar-rūm*), la Slavonie (*bilaḍ aṣ-ṣaqāliba*), etc. Et plus éloigné et mystérieux était ce pays, plus grande et légendaire était la réputation du produit sensé en provenir. Ibn al-Bayṭār (*Ǧamiˤ al-mufradāt*, n° 94, 591, 1676) et Ibn Sīnā (*Qānūn*, Livre II), par exemple, consacrent tous les deux quelques lignes à ces variétés.

La première des deux variétés de *faranǧmušk* est décrite comme possédant des tiges quadrangulaires, de toutes petites feuilles, vertes à jaunes, et l'odeur du clou de girofle ; la seconde variété comme poussant dans la rocaille, avec des feuilles minces comme celle du thym et une odeur plus puissante que la précédente. Selon Tonekâboni (1981), leurs petits fruits, considérés comme aphrodisiaques, sont exportés d'Iran vers l'Inde, sous le nom de *faranǧmešk/baranǧmešk*.

2. *fesleğen*

Nos recherches nous ont également mis en présence du mot osmanli *fesleğen* mentionné par Roediger & Pott (1850) comme employé à son époque dans la littérature ottomane pour désigner une plante aromatique du groupe des

basilics, sans doute la même à propos de laquelle le médecin persan du X^e^ siècle, ˁAlī Ibn ˁAbbās al-Mağusī disait : « le meilleur des *šāh-esfaram* est importé du *bilād al-Rūm* [c'est-à-dire l'Anatolie] et les meilleures graines sont celles qui sont noires, lourdes, petites et odorantes ».

B. Des plantes et des mots: mises en correspondance anciennes et contemporaines

Quelles plantes sont recouvertes par ces vernaculaires? Telle est la question qui s'est immédiatement posée à nous et à laquelle nous avons tenté de trouver une réponse.

Plusieurs identités ont été proposées pour le *faranğmušk* des livres arabes: *Ocimum basilicum* L., *Ocimum gratissimum* L. *Ocimum sanctum* L., *Calamintha clinopodium* Benth., *Calamintha officinalis* Moench, *Melissa officinalis* L. et *Dracocephalum royleana* (Benth.) Benth. [=*Lallemantia royleana* (Benth.) Benth.] (Dymock & al., 1890-1893 ; al-ˁAqīlī al-ˁAlawī al-Ḫurāsānī, 1732, cité dans *Encyclopaedia iranica* ; Schlimmer, 1874).

Les vernaculaires synonymes *al-ḥabaq al-qurunfulī* et *al-qurunful al-bustānī* sont bien aujourd'hui des noms de basilics divers à odeur de clou de girofle. Le phytonyme *aṣābiˁ al-fatayāt* ("doigts de jeune fille") peut s'expliquer par l'aspect ramifiée et grêle, rappelant vaguement une main ouverte, de l'inflorescence de plusieurs espèces du genre *Ocimum*. Le mot *tulsi* (du sanskrit *tūlasī*, *sūrasī* /*surāsa*) désigne, quant à lui, en hindi, un basilic indien, *Ocimum sanctum* L. (= *O. tenuiflorum* L.f., le basilic sacré), mais l'équivalence posée par Abū Bakr Ibn ˁAlī Kāsānī entre *al-qurunful al-bustānī* (= *farangmušk*) et *tulsi* n'est pas recevable – bien qu'une note subtile de clou de girofle (due au méthyl-eugénol et à l'eugénol) compose leur odeur à tous deux –, car la distribution géographique des deux espèces est différente.

En effet, les populations de la Péninsule indienne font une distinction nette entre le basilic sacré, *Ocimum sanctum* L., originaire du Nord de l'Inde(15), mais cultivé partout dans les maisons et dans les temples, et les autres espèces de basilic. Pour elles, c'est une espèce à part, en raison de son statut de plante

(15) De ce basilic sacré, il existe deux formes, comme pour un autre basilic, *O. gratissimum* L.: une forme à feuilles vertes et une autre à feuilles pourpres.

dédiée à Vishnu et Krishna, et faisant l'objet, de ce fait, d'une véritable vénération ; c'est le *tulsi* par excellence, les autres basilics n'étant des *tulsi* que par tolérance, une position de second ordre par rapport au basilic sacré, le "vrai" *tulsi*, un déclassement souligné par l'adjonction d'un préfixe : *rām-tulsi* (*O. gratissimum*), *dulal-tulsi* (*O. canum*), *ban-tulsi* (*O. basilicum*).

Quant au mot *palang-mošk*, il est mentionné souvent dans les textes zoroastriens les plus anciens, la Lamiacée qu'il désigne ayant occupé apparemment une grande place dans la culture farsi.

En fait, sur cette question délicate de l'identification des vernaculaires livresques, les réponses les plus fiables nous sont apportées par les enquêtes de terrain qui ont été conduites, à différentes époques, auprès des herboristes et des populations d'Iran, d'Afghanistan, du Pakistan, de l'Inde, du Népal, d'Irak et de Syrie (Schlimmer, 1874 ; Dymock & al., 1890-1893 ; Hooper & Field, 1937 ; Chopra & al., 1956, 1969 ; Khan Usmanghani & al., 1986 ; Younos & al., 1987 ; Honda & al., 1990 ; Manandhar & Manandhar, 2002 ; Khare, 2007). Nous reproduisons ci-dessous les résultats de ces enquêtes qui intéressent notre sujet.

À Téhéran, dans la première moitié du siècle dernier, *faranğmušk* et *baranğmušk* désignaient le calament clinopode ou basilic sauvage (*Calamintha clinopodium* Benth. = *Clinopodium vulgare* L.), une espèce commune en Région méditerranéenne, du Maroc à la Syrie et de l'Asie mineure jusqu'à l'Iran, l'Iraq et le Transcaucasie. Les graines de cette plante qui se vendaient à la même époque en Inde venaient d'Iran (Hooper & Field, 1937). Réputées stimulantes et aphrodisiaques, elles sont décrites comme des graines de couleur marron foncé, de forme oblongue et triédrique, de dimensions réduites (2 mm x 1 mm), portant vers l'ombilic une marque blanche en V, se couvrant d'un mucilage transparent quand elles sont trempées dans l'eau.

À la même époque, *Dracocephalum moldavica* L. était appelé dans la capitale iranienne *bad-i-ranğah buyah*, *badriš-bu* et *badrenğ-buyih*, des vernaculaires qui signifient en persan "le remède aromatique pour les flatulences". La plante entière et les graines y sont en effet encore utilisées comme carminatif et tonique. *bad-i-ranğah buyah* est un remède important en Iran, mais le nom s'applique aussi indifféremment à d'autres Lamiacées appartenant aux genres *Nepeta*, *Calamintha* ou *Melissa*, possédant à peu près la même odeur et douées des mêmes propriétés. À la fin du XIX^e siècle, à Tabriz,

Schlimmer (1874) avait déjà identifié le *bad-i-ranğah buyah* au *Dracocephalum moldavica* L. (Hooper & Field, 1937). Ses graines sont noires, longues de 2 mm, portent une marque blanche en forme de V et libérant un mucilage opaque quand elles sont trempées dans l'eau.

Toujours à Téhéran, les graines de *Dracocephalum royleanum* Benth. [= *Lallemantia royleana* (Benth.) Benth.] sont dénommées *bālingū* et *bālingū-širazi*, *tuḫmibalangu* et *tuḫmimalangu* en Inde. Cette plante se rencontre partout en Iran, au Balouchistan, en Afghanistan, au Turkestan et dans le Nord de l'Inde. Les graines sont noires, presque oblongues, mesurant 3 mm x 1 mm, lisses, arquées sur l'une des longueurs et portant un point blanc sur l'ombilic. Trempées dans l'eau, elles se couvrent immédiatement d'un mucilage opaque, gris. Elles sont utilisées comme antitussif (Hoofer & Field, 1937 ; Chopra & al., 1956).

Une autre espèce du même genre, *Dracocephalum ibericum* M.Bieb. [= *Lallemantia iberica* (M. Bieb.) Fisch. & C.A. Mey.] est appelée *bālingū šahrī* à Téhéran et *gara zaˁrak* ("petites graines noires") à Tabriz. Ses graines sont plus grandes que celles de *Dracocephalum royleanum* Benth., faisant 5 mm x 1.5 mm, de couleur brunâtre et portant une marque blanche en V à l'apex. Elles se couvrent lentement de mucilage quand elles sont trempées dans l'eau. En Iran, elle fait partie des espèces potagères. C'est aussi une plante oléicole, cultivée pour la production d'huile alimentaire.

Dracocephalum Kotschyi Boiss., portait, quant à elle, selon Buhse & Boissier (1860) et Schlimmer (1874), le nom de *palang-mošk* dans le Mazandéran (ou Tabaristan), et celui de *ˁalaf-e māst* ("herbe à yogourt") dans le Semirān supérieur.

Le basilic (*Ocimum basilicum* L.) est appelé de nos jours *rayḥān* en Iran. Il est aussi appelé *badranğ* (comme le faisait déjà Ibn Sīnā), bien que ce vernaculaire soit utilisé surtout pour *Ocimum canum* Sims. Autrefois, il portait le nom de *šāh-separam* (variantes: *šāh–esfaram*, *esparġam*, *esparham*, *separġam*, *separham*, *sparm*, *sparġm*, *sparhm*, *spahrm*) qui signifie "feuille odorante de roi", vernaculaire que les Grecs ont rendu par *Basilikon* ("plante royale"). Le mot est en fait utilisé dans la littérature perse classique comme terme générique pour toute plante à feuilles, fleurs ou fruits aromatiques, le qualificatif *šāh* ("royal") servant à distinguer les meilleures variétés (que ce soit du point de vue de leur qualité ou de leur taille) (Encyclopaedia iranica).

À Téhéran, les graines de basilic, portent le nom de *tuḫm-i-rayḥan* (Hooper & Field, 1937). Elles sont noirâtres, oblongues, mesurant 2 mm x 2,5 mm, légèrement arquées avec une marque blanche sur l'ombilic. Placées dans l'eau, elles se couvrent immédiatement d'un mucilage opaque. Schlimmer (1874) a rapporté que les Iraniens la consomment dans du pain et du fromage. De grandes quantités en sont exportées aussi vers l'Inde. Nous avons vu précédemment que le médecin persan du X^{e} siècle, ˁAlī Ibn ˁAbbās al-Mağusī, estimait que le *šāh-esfaram* de qualité supérieure était celui que l'on importait du *bilād al-Rūm* (Anatolie) et que les meilleures graines étaient noires, lourdes, petites et odorantes. Ce basilic de Turquie, qui porte aujourd'hui en turc les noms de *rayḥan* et de *feslegen/ fesleğen*, est bien *Ocimum basilicum* L.

Ocimum canum Sims est appelé *rayḥān kuḥi* ou *badranğ labyeḍ* ("*badranğ* blanc") à Téhéran. Ses graines portent le nom de *tuḫm-i-šarbati* (litt. : "les graines à sorbet"). Elles sont noires, plus petites que celles du basilic précédent (*O. basilicum* L.), oblongues, mesurant 2 mm x 1 mm, légèrement arquées sur un côté et portant une marque blanche sur l'ombilic. Comme les graines précédentes, immergées dans l'eau, elles se couvrent d'un mucilage opalescent. En Iran, ces graines sont un ingrédient indispensable des sorbets à la glace. Selon Schlimmer (1874), elles proviennent surtout des montagnes de la région de Shirāz et, de là sont distribuées dans tout l'Iran. En médecine, elles sont indiquées comme cardiotonique et antitussif.

Une autre Lamiacée aromatique, *Nepeta elliptica* Royle ex Benth., est très utilisée par la pharmacopée indienne, notamment ses graines, connues au Penjab sous le nom de *tuḫmalanga* (Chopra & al., 1956), un vernaculaire inspiré du persan qui signifie "graines d'*alanga*". La plante se rencontre au Pakistan, au Cachemire, dans le Nord-Ouest de l'Inde, au Népal, dans tout l'Himalaya et en Afghanistan. Les graines, ellipsoïdes, de couleur brun foncé, luisantes, mesurent 1,5 mm x 1 mm.

Hooper et Field (1937) rapportent qu'on trouvait en 1930 dans les boutiques de Téhéran les plantes séchées et les graines de plusieurs autres espèces de *Nepeta* provenant du Sind et du Balouchistan. C'est une importante drogue connue en Iran sous les mêmes noms de *bad-i-ranğah buyah* et *badriš-bu* que *Dracocephalum moldavica* L.

D'autres espèces aromatiques dont les graines appartiennent à l'arsenal des encens et des cosmétiques des populations de l'Himalaya sont des plantes de

la famille des Morinacées: *Morina coulteriana* Royle, à fleurs jaunes, *Morina persica* L., à odeur de géranium, ou *Morina longifolia* Wall., à odeur citronnée. C'est vraisemblablement l'une de ces espèces qui est mentionnée par Dāwūd al-Anṭākī comme une variété de *zarnab* dont – rappelons le – il fait l'équivalent de la *falanǧah*.

DISCUSSION

Toutes les données que nous avons recueillies, provenant soit de sources écrites anciennes soit d'enquêtes de terrain, font ressortir la place importante occupée autrefois dans la tradition persane, comme aromate, cosmétique et remède, par les petits fruits de différentes Lamiacées et Morinacées à distribution régionale. Au nombre de ces taxons, les espèces des genres *Ocimum*, *Dracocephalum*, *Lallemantia*, *Nepeta*, *Calamintha* et *Morina* sont les plus couramment utilisées.

Cette tradition de la Perse ancienne – d'un grand raffinement, comme on le sait – a beaucoup influencé, à différentes époques, les cultures qui l'avoisinaient, qu'elles aient été byzantine, arabe, indienne ou turque. Rome, puis Byzance, furent les premiers à reconnaître l'excellence de cette tradition et à s'en inspirer. En Inde, les Moghols, grands admirateurs de la culture persane, en furent les zélés propagateurs durant les siècles de leur domination sur la péninsule. Ils lui firent même connaître un regain de développement en la conjuguant au riche patrimoine immatériel indien. De leur côté, l'Islam aidant, Arabes et Ottomans en assimilèrent des pans entiers dans leurs civilisations respectives, notamment dans les domaines de la science, de la culture et de l'art de vivre.

En matière de parfums, d'aromates et de pratique cosmétique, la *falanǧah*, en tant qu'objet et en tant que technologie, fut l'un des produits représentatifs de cette brillante tradition adoptés par toutes les sociétés du Proche-Orient et de l'Asie du Sud-Est. Symbole de luxe et de raffinement, elle devint rapidement l'accessoire incontournable des stratégies de séduction et, acquit de ce fait un grand renom, auquel son origine mal connue, supposée exotique, ajoutait une pointe de prestige. Les plantes qui fournissaient les deux variétés de ce simple, étaient en effet inconnues des usagers, car seuls les produits marchands circulaient. De plus, leur distribution commerciale se faisait essentiellement à partir des comptoirs de l'Inde et non directement des régions de production, ce

qui rendait possible toutes les spéculations sur leur vraie nature et sur leur provenance.

Sur la base de la description sommaire que nous ont laissée les auteurs anciens, nous savons que la *falanǧah* historique était un petit grain ayant l'allure (ou la taille ?) d'un grain de moutarde, de couleur 'rouge', et exhalant, selon Ibn Māsawayh repris par ses successeurs, la même odeur que la pomme. Par 'rouge', il faut comprendre toute une gamme de couleurs allant du vermillon au châtain foncé, car les Arabes n'utilisaient pas alors des mots spécifiques pour exprimer les différentes nuances du marron. Il faut noter également, à propos du registre olfactif décliné par Ibn Māsawayh, que l'odeur de pomme qu'il attribue à la *falanǧah* est la même qu'il assigne au musc chevrotin et au nard indien. Quand il décrit les caractères organoleptiques des aromates, Ibn Māsawayh – qui est né et a vécu à Baghdad – se réfère, en effet, aux odeurs qu'il connaît et dont la palette est fournie par les productions locales. L'odeur de pomme qui lui sert de référence est clairement la pomme de Damas et du Liban dont il fait état dans une autre partie de son traité, une variété qui existe toujours et qui est classée *miskī* (muscat). Au lieu d'odeur de pomme, nous dirions plutôt de nos jours 'odeur musquée' et c'est cette note olfactive qu'il convient donc de retenir pour la *falanǧah*.

Les auteurs anciens nous apprennent aussi que la *falanǧah* provenait de la Sufālah indienne (Sofala), un comptoir commercial vers lequel convergeaient, à l'époque de son plus grand essor, des marchandises arrivant de partout, d'où elles étaient ensuite redistribuées dans toutes les directions. Par leurs positions spatiales privilégiées, situées au cœur de l'Océan indien, et leurs infrastructures maritimes, les ports de la Côte de Malabar étaient, en effet, devenus, dès le VIII^{e} siècle, de grandes plateformes de correspondance commerciale (on dirait aujourd'hui des hub) où s'échangeaient les produits les plus divers. L'Inde occupe d'ailleurs toujours cette place dans le trafic international des épices et des substances naturelles, notamment pour ce qui est des simples constituant le droguier cosmopolite de la pharmacopée arabe.

C'était aussi en grande partie par l'Inde, que s'écoulaient les produits de l'Iran actuel et de l'Asie centrale. Ce trafic de l'Iran, de l'Afghanistan, du Balouchistan, du Sind, du Cachemire ou de l'Himalaya vers les marchés indiens, Schlimmer (1874), Hooper & Field (1937), Tonekâboni (1981), Dymock & al. (1890-1893), Chopra & al. (1956), et bien d'autres auteurs, l'ont

tous évoqué à propos des petits fruits du *Calamintha clinopodium* Benth., d'*Ocimum basilicum* L., d'*Ocimum canum* Sims., de *Nepeta elliptica* Royle ex Benth., de *Dracocephalum moldavica* L., des *Morina coulteriana* Royle, de *Morina persica* L., de *Morina longifolia* Wall., de *Dracocephalum moldavica* L., et de nombreuses autres plantes aromatiques.

Ces données de divers ordres que nous réunissons aujourd'hui en un seul corpus afin que les bribes éparses de vérité contenues en chacune d'elles, en venant s'additionnant les unes aux autres, nous donnent matière à entrevoir l'identité de la *falanǧah*, cette saisie globale, compilatoire, de l'information disponible, les auteurs anciens ne pouvaient évidemment pas l'opérer, étant donné la connaissance fragmentaire et indirecte qu'ils avaient du produit en question.

Les auteurs arabes ont pourtant bien mentionné les *faranǧmušk, badranǧ, šāh-separam, ḥabaq qurunfulī* et *rayḥān* orientaux, sur la foi de ce qu'ils en avaient appris auprès d'érudits persans et ont su associer ces vernaculaires à des végétaux aromatiques de leurs pays respectifs, semblables ou très proches, notamment à des basilics, mais sans jamais établir la moindre connexion, pas même de l'ordre de la supposition furtive, avec la *falanǧah*. Et pour cause: ils connaissaient séparément, d'une part les *ḥabaq* de leurs flores locales, en tant que plantes, d'autre part les grains *falanǧah* en tant que marchandise, des grains qui pouvaient différer quelque peu des graines des *ḥabaq* indigènes. La plupart de ces auteurs n'avaient même jamais vu la graine de *falanǧah* et ne l'ont décrit qu'en s'appuyant sur l'autorité de prédécesseurs célèbres. Cela ressort clairement d'un commentaire de la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* dans lequel l'auteur se réclame de renseignements communiqués par les apothicaires de l'Irak lorsqu'il présente les caractères morphologiques de la graine. La drogue avait par ailleurs de nombreux substituts, ce qui ajoutait de la complexité à la bonne connaissance de l'objet.

Sur le plan de l'usage de ces plantes en médecine, ces auteurs n'ont pas davantage entrevu le parallélisme qui existait entre l'activité pharmacologique que prêtaient les Anciens à la *falanǧah* et les propriétés attribuées aux différentes espèces aromatiques répondant aux noms de *faranǧmušk, badranǧ* et autres synonymes. Les allégations d'activité carminative, antivenimeuse, tonique, aphrodisiaque, plus spécialement, sont pourtant les mêmes pour toutes ces drogues.

Cette connexion qui a échappé aux auteurs arabo-musulmans, il est possible aujourd'hui d'en établir l'existence à la lumière de toutes les données philologiques, ethnobotaniques, ethnopharmacologiques et commerciales que nous venons d'évoquer et qui nous permettent d'avancer une proposition logique et raisonnable faisant de la *falanǧah* historique, celle décrite par Ibn Māsawayh, le petit fruit sec de l'une des Lamiacées et Morinacées aromatiques dont nous avons rapporté plus haut, pour l'Iran et pour l'Inde, les usages aromatiques et médicinaux. Dans le commerce, les graines de ces espèces étaient, selon toute vraisemblance, permutables entre elles, ce qui explique que les Anciens aient décliné la *falanǧah* en variétés différentes. Il nous semble cependant que les principales plantes qui ont fourni autrefois cet aromate ont été les espèces des genres *Dracocephalum* et *Nepeta*.

Toutes ces graines, comme les plantes qui les fournissent, sont aromatiques, la palette des senteurs allant de celles du musc (certains cultivars d'*Ocimum sanctum* et *O. basilicum*) à celle du clou de girofle (*Ocimum gratissimum*) en passant par celle du géranium (*Morina persica*). C'est la note sucrée-citronnée, présente dans le parfum de plusieurs de ces espèces (*Ocimum basilicum* var. *citriodora, Dracocephalum kotschyi*, *Morina longifolia, Nepeta* sp.), qui est toutefois la plus répandue dans ce groupe de plantes.

C'est sans doute parce qu'ils se sont fondés uniquement sur ce critère organoleptique que plusieurs auteurs anciens (Isḥāq Ibn ˁImrān, ar-Rāzī, Abū l-Qāsim az-Zahrāwī, Ibn Hayṯam, al-Idrīsī, Maïmonide), peu instruits sur leur vraie nature, ont énoncé l'équivalence entre la *falanǧah* et le *zarnab*, ce dernier étant lui-même décrit comme possédant une odeur de citron (voir à ce sujet Bellakhdar, 2013).

Une autre assimilation que l'on retrouve chez plusieurs auteurs arabes est celle qui fait de la *falanǧah* une variété de cubèbe de petite taille. ˁAlī at-Ṭabarī (IX^{e} siècle) fut l'un des premiers à poser cette équivalence, suivi dans cette opinion par Ibn Hayṯam, Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, ˁIzz ad-Dīn Ibn as-Suwaydī. Cette assimilation a été vraisemblablement nourrie par une ancienne mauvaise interprétation du *carpesium* de Galien – le *myrsine agria* (petit houx) de Dioscoride – dont certains auteurs ont fait le *zarnab* et d'autres le cubèbe. Le *zarnab* ayant été, par ailleurs, posé comme identique au *falanǧah*, on a obtenu, par le jeu des synonymies en cascade, l'équation cubèbe = *zarnab* = *falanǧah.* Il faut ajouter à cela que les Arabes distinguaient plusieurs cubèbes, le cubèbe

vrai, *kabbāba*, *Piper cubeba* L., originaire de Java et considéré comme la grande variété, et divers petits cubèbes qui n'étaient en réalité que des poivres sauvages, appartenant eux aussi au genre *Piper*, à odeur plus fruitée que le poivre conventionnel (*Piper nigrum* L.). Au nombre de ces espèces, les poivres de Madagascar, de l'île Maurice et de la Réunion (*Piper pachyphyllum* Baker, *P. pyrifolium* Vahl) que les commerçants arabes ont connus très tôt en visitant la côte orientale de l'Afrique et dont ils se portaient acquéreurs, encore au début du XIX^e siècle, pour les réexporter vers les pays du Golfe en tant que cubèbes, d'après Barthélémy Hugon, un traitant français installé à cette époque à Madagascar (Ratisvalaka, 1979). On trouvait également dans ces faux cubèbes, des fruits à queue cueillis sur des végétaux du genre *Litsea* (Lauracées) – notamment *Litsea cubeba* (Lour.) Pers. (= *L. citrata* Bl.) d'Inde, de Chine, d'Indochine, d'Indonésie et d'Asie du Sud-Est, *L. pipericarpa* (Miq.) Boerl. de Malaisie et d'Indonésie – des fruits d'*Evodia rutaecarpa* Benth. (Rutacées) de Chine et d'Inde, ainsi que d'autres petits fruits pédonculés et de saveur épicée fournis par diverses espèces (Bewerre, 1894).

Nous trouvons aussi chez les auteurs arabes – nous l'avons vu précédemment – des corrélations *falanǧah* produit/plante productrice qui sont en désaccord avec le point de vue défendu par Ibn Māsawayh. L'un de ces avis divergents est celui représenté par ʿIsà Ibn Māssa (IX^e siècle), un avis qui semble s'apparenter, en dépit de quelques différences dans la description de la plante, avec celle que défendra, plus tardivement, Dāwūd al-Anṭākī. Le premier en fait la racine et les semences du *naylūfar hindī*(16); le second la décrit comme une plante indienne dont on utilise aussi bien les semences que la racine, à feuilles semblables à celles de l'amandier, à fleurs blanches, donnant des capsules rappelant celles de la jusquiame et enfermant à l'intérieur de petites graines d'un rouge éclatant et d'une odeur puissante.

Cette dévolution du phytonyme *falanǧah* à un produit aromatique s'éloignant quelque peu de celui d'Ibn Māsawayh nous confirme que *falanǧah* est aussi un terme générique – comme nous l'avons dit au début de cet article –

(16) Indian water lily = *Nymphaea nouchali* Burm.f. (incluant *N. caerulea* Savigny) = *N. stellata* Willd. Il est évident que ʿIsâ Ibn Māssa se trompe ici en faisant de sa plante un nénuphar dont la racine, pas plus que les graines, ne sont aromatiques. Il est vrai toutefois que les nymphéas interviennent en Inde dans les préparations cosmétiques, ce qui a pu créer une confusion dans l'esprit de notre auteur.

un terme qui peut éventuellement être appliqué à un produit aromatique naturel de substitution. Dans ce cas de figure, la description que nous ont donnée ˁIsà Ibn Māssa et Dāwūd al-Anṭākī de leur *falanǧah* colle tout à fait avec une Zingibéracée du genre *Hedychium*, vraisemblablement *Hedychium spicatum* Ham. ex Smith(17), une plante de l'Himalaya subtropical dont la racine est utilisée aujourd'hui encore, en médecine indienne et tibétaine, comme carminatif, tonique et anti-venin (Chopra, 1956), des revendications thérapeutiques identiques aux propriétés prêtées à la *falanǧah* historique. De plus, les graines, qui sont effectivement oranges entourées d'arilles rouges et contenues au sein d'une capsule, ainsi que la racine, sont fortement aromatiques, exhalant une puissante odeur d'iris et d'hyacinthe. Dans la tradition indienne, cette racine est brûlée comme encens et utilisée comme parfum sec. Sa poudre, nommée *abir* en hindi, et son huile essentielle, sont employées en parfumerie, en cosmétique et dans l'aromatisation des tabacs à chiquer.

CONCLUSION

De l'examen des textes anciens, il ressort que la nature du simple aromatique dénommé *falanǧah* dans les traités arabo-islamiques est variable d'un auteur à l'autre, en fonction des sources auxquelles cet auteur s'est référé et de l'époque à laquelle il a vécu. Cette grande variabilité nous permet de dire que le mot *falanǧah* a très vite reçu une amplitude de sens qui en a fait un terme générique applicable à divers produits occupant la même niche aromatique et galénique dans la préparation de compositions parfumées.

La drogue a d'abord été constituée, selon toute vraisemblance, par les graines (les petits fruits, en réalité) de Lamiacées diverses appartenant aux genres *Ocimum, Dracocephalum, Lallemantia, Nepeta, Morina,* des graines qui avaient la particularité d'apporter aux compositions dans lesquelles elles entraient, à la fois des propriétés aromatiques (par leurs huiles essentielles à notes olfactives variées) et des qualités techniques (huiles grasses, substances astringentes et mucilages) recherchées dans la préparation d'onguents, d'huiles et de gels parfumés.

Nous voyons ensuite – notamment avec Dāwūd al-Anṭākī – la *falanǧah* apparaître sous l'identité d'un autre produit aromatique, fourni par une

---

(17) Ginger lily, spiked ginger lily, en anglais.

Zingibéracée du genre *Hedychium*, dont la graine et la racine, très utilisées par la tradition indienne, développent une puissante senteur fleurie d'iris et d'hyacinthe. Il est possible que cette dévolution du nom *falanğah* à cette espèce végétale ait été fondée au départ sur ses bonnes qualités aromatiques de substitution, des qualités peut-être même meilleures que celles du produit dont elle était le succédané et qui ont fini par l'imposer sur le marché des plantes à parfums comme "une autre *falanğah*". Des identités doubles (ou même multiples) de ce type ne sont pas rares en pharmacologie arabo-islamique, les substitutions visant généralement à faire correspondre des produits locaux, plus facilement disponibles ou plus performants, à un produit plus ancien, devenu moins courant ou plus obsolète. Dans une étude précédente, nous avons décrit le même mécanisme pour un autre produit aromatique, le *zarnab*.

Au fil du temps, la *falanğah* est ainsi devenue un concept. Peut-être même qu'il le fut dès le départ, mais que cette réalité n'est pas apparue clairement chez les premiers auteurs.

La proposition que nous défendons est, en effet, que la *falanğah* avait un lien avec les produits de séduction et de parure qu'utilisaient autrefois les femmes en Perse et en Inde et que le Kama Sutra décrit longuement(18). Il s'agissait de préparations aromatiques – souvent des huiles ou des onguents – qui contenaient divers végétaux odorants. Ces mélanges portaient d'ailleurs souvent, comme nous l'avons vu précédemment, le nom de *falonğ*. Du fait de cette destination particulière, tout produit aromatique qui a pu venir se substituer, pour une raison ou une autre, à la *falanğah* historique, a pris son nom, par un mécanisme de dévolution lexicale que nous avons déjà observé et décrit pour d'autres substitutions.

(18) Sont mentionnés dans le Kama Soutra et dans les textes sanskrits, en tant qu'ingrédients de ces mélanges: feuilles de *Flacourtia jangomas* (Lour.) Raeusch., feuilles de *Pogostemon cablin* (Blanco) Benth., fleurs de *Tabernaemontana coronaria* (N.J. Jacquin) C.L. Willd., rhizomes de *Cheilocostus speciosus* (J.Koenig) C.D. Specht, fleurs de *Mimusops elengi* L., fleurs de *Mesua ferrea* L., fleurs d'*Aglaia odorata* Lour., fleurs et rhizomes de *Hedychium spicatum* Buch-Hem et de *H. coronarium* J. Koenig, fleurs de *Magnolia champaca* L.

BIBLIOGRAPHIE

ABŪ BAKR IBN ˁALI IBN ˁUṮMAN KAZANI. (1979), *Kitāb al-ṣaydana d'al-Bīrūnī* (traduction en persan médiéval et adaptation), 2 volumes, édité par M. Sutūdah & I. Afshār, Téhéran, Ed. Shirkat-i Afsit.

ABU L-QASIM AZ-ZAHRAWI (1861), *La chirurgie d'Abulcasis*, trad. de l'arabe par le Dr Lucien Leclerc, Paris, Ed. J.-B. Baillière, 365 p.

AGUIRRE DE CÁRCER L.F. (2001), "Uso térapeutico de sustancias aromáticas en al-Andalus", *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam.*, 21, pp. 93-132.

AGUIRRE DE CÁRCER L.F. (1995), *Ibn Wāfid – Kitāb al-adwiya al-mufrada (Libro de los medicamentos simples)*, 2 volumes, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas & Agencia Española de Cooperación Internacional, 790 p. (496 p. de texte espagnol + 294 p. de texte arabe).

AL-ANṬĀKĪ (DĀWŪD). (s.d.), *Taḏkirat ulī l-albāb wa-l-ǧamiˁ li-l-ˁaǧab al-ˁuǧāb*, texte arabe, Maktabat aṯ-Ṯaqāfa ad-Dīniyya, 390 p. + 228 p., s.d.

AL-ˁAQĪLĪ ḪURĀSĀNĪ M.-Ḥ. (1844), *Maḫzan al-adwiya*, Calcutta (texte écrit en 1732).

AL-BĪRŪNĪ. (1973), *Book on pharmacy and materia medica*, trad. anglaise par Hakim Mohamed Saïd + texte arabe, Karachi, Hamdard National Foundation, 376 p. + 430 p.

AL-IŠBĪLĪ (ABŪ L-ḪAYR) (1990), *ˁUmdat aṭ-ṭabīb fī maˁrifat an-nabāt li-kulli labīb*, texte arabe par al-Khaṭṭābī M.-A., Ed. al-Hilāl al-ˁArabī, 2 tomes, 1024 p.

AL-IŠBĪLĪ (ABŪ L-ḪAYR). (2004-2010), *Kitābu ˁumdati ṭ-ṭabīb fī maˁrifati n-nabāti li-kulli labīb*, texte arabe, traduction en castillan et index, par Bustamante J., Corriente F., Tilmatine M., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 857 p. +785 p. + 1049 p.

AL-IDRĪSĪ (ABŪ ˁABD ALLĀH MUḤAMMAD AŠ-ŠARĪF). (1864-1866), *Kitāb nuzhat al-muštāq fī ḫtirāq al-āfāq* (Description de l'Afrique et de l'Espagne), texte et traduction par Dozy R. et De Goeje, Leyde, (réimpression Amsterdam, 1969), 329 p. (réimprimé en 1992 par Institute for the History of Arabic-Science - Francfurt am Main, Allemagne).

AL-MAǦŪSĪ (ˁALĪ IBN ˁABBĀS). (1877), *Kāmil aṣ-ṣināˁa aṭ-ṭibbiyya*, 2 vols., Le

Caire.

AL-MASˁŪDĪ (ˁALĪ IBN AL-ḤUSAYN). (1962-1997), *Les prairies d'or*, traduction française de Barbier de Meynard & Pavet de Courteille, 5 tomes, Paris, Société Asiatique et Ed. Gueuthner, 1462 p.

BELLAKHDAR J. (1978), *Médecine traditionnelle et toxicologie ouest-sahariennes*, Rabat, Editions Techniques Nord-Africaines, 365 p.

BELLAKHDAR J. (1997), *La pharmacopée marocaine traditionnelle*, Paris, Ed. Ibis Press, 764 p.

BELLAKHDAR J. (2012), "L'énigme de l'Opocalpason de Galien : proposition d'élucidation", *Revue d'Histoire de la Pharmacie*, LX, nº 375, 3ème tri., pp. 355-368.

BELLAKHDAR J. (2013), "Zarnab, une drogue énigmatique de la pharmacopée arabo-islamique : proposition d'élucidation", *Al-Andalus-Maghreb*, Université de Cadix, 20, pp. 23-54.

BELLAKHDAR J. (s.d.), "A propos du bunk, un produit aromatique de la pharmacopée arabo-islamique", article à paraître.

BEWERRE A. (1894), *Recherche sur le cubèbe et sur les pipéracées qui peuvent s'y trouver*, Bruxelles, Henri Lamertin Ed., 62 p.

BUHSE F. & BOISSIER P.E. (1860), *Aufzählung der auf einer Reise durch Transkaukasien und Persien gesammelten*, Moscou, Gedruckt Bei W. Gautier, 490 pp.

BURNETT C. (2008), *Ibn Baklarish's book of simples : medical remedies between three faiths in twelfth-century Spain*, Oxford, The Arcadian Library & Oxford University Press, 217 p.

CHOPRA R.N., NAYAR S.L. & CHOPRA I.C. (1956), *Glossary of indian medicinal plants*, New Delhi, Council of Scientific & Industrial Research, 330 p.

CHOPRA R.N., CHOPRA I.C. & VARMA B.S. (1969), *Supplement to glossary of indian medicinal plants*, New Delhi, Publications & Information Directorate, 119 p.

CLEMENT-MULLET J.J. (1864-1867), *Le Livre de l'agriculture d'Ibn al-ˁAwwam (Kitāb al-filāḥa)* traduction de l'arabe par J. J. Clément-Mullet. 3 vols., París, A. L. Hérold Ed., (réimprimé en 2001 par Institute for the History of Arabic-Islamic Science Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am-Main, 2 vol., 657 p. + 293 p.).

Collectif (1972), *The Wealth of India*, vol. IX, New Delhi, Ed. Council of

Scientific & Industrial Research et Publications et Information Directorate, 472 p.

DYMOCK W., WARDEN C.J.H. & HOOPER D. (1890-1893), *Pharmacographia Indica*, 3 vols., Bombay, Education Society's Press, 599 p. + 643 p. + 642 p.

DOZY R. (1881, 1927), *Supplément aux dictionnaires arabes*, vol. I, Leyde, Ed. E.J. Brill, 864 p. ; vol. II (2ème édition), Leyde, Ed. E.J. Brill & Paris, Librairie Maisonneuve frères, 858 p.

EISENMAN S.W, ZAUROV D.E., STRUWE L. (2013), *Medicinal Plants of Central Asia: Uzbekistan and Kyrgyzstan*, New York, Springer, 340 p.

FAURE, P. (1987), *Parfums et aromates de l'antiquité*, Paris, Fayard.

FINDLY E.B. (1993), *Nur Jahan : Empress of Mughal India*, New York, Oxford Univ.Press, 420 p.

GALIEN. (1535), *De antidotis, Libri duo*, Ed. J. Genther von Andernach, Parisiis, Apud Simonen Colinaceum, 94 p., Bibli. interuniv. de méd. de Paris, http://www.bium.univ-paris5/fr/hist

GIGANDET S. (2002), *La Risāla al-hārūniyya de Masīḥ b. Ḥakam al-Dimašqī*, Damas, Institut Français d'Etudes Arabes de Damas, 513 p.

GUNTHER R.T. (1934) *The greek herbal of Dioscoride*, New York, Editions Hafner Publishing Co. Inc., 701 p. (réédité en 1968).

HAKIM MOHAMED SAID (1973), *Al-Bīrūnī, Book on pharmacy and materia medica*, trad. anglaise + texte arabe, Karachi, Hamdard National Foundation, 376 p. + 430 p.

HONDA G., MIKI W. & SAITO M. (1990), *Herbs Drugs and Herbalists in Syria and North Yemen*, Tokyo, Institute For the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 155 p.

HOOPER D. & FIELD H. (1937), *Useful plants and drugs of Iran and Iraq*, Chicago, Field Museum of Natural History, 241 p.

IBN AL-ˁAWWĀM. (2000), *Le livre de l'agriculture (Kitāb al-filāḥa)*, Arles, Actes Sud, 1050 p.

IBN AL-BAYṬĀR. (1877-1883), *al-Ǧāmiˁ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḏiya (Traité des simples)*, traduction par Leclerc L., Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, Paris, Imprimerie Nationale, 3 tomes, 476 p. + 489 p. +486 p.

IBN AL-BAYṬAR. (s.d.), *al-Ǧāmiˁ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḏiya*, texte arabe, Bagdad, Maktabat al-Muṯannà, 3 tomes reliés en un, s.d., 179 p. + 179 p.+ 211

p.
IBN AL-ǦAZZAR. (1985), *Kitāb al-iʿtimād fī l-adwiya al-mufrada (The Reliable Book on imple Drugs)*, édité par F. Sezgin., Frankfurt, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 199 p.

IBN SĪNĀ. (s.d.), *al-Qānūn fī ṭ-ṭibb*, texte arabe, Ed. Dār al-Fikr, s.l., 3 tomes, 480 p. + 628 p. + 442 p.

KHAN USMANGHANI, HONDA G. & MIKI W. (1986), *Herbs Drugs and Herbalists in Pakistan*, Tokyo, Institute For the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 281 p.

KHARE C.P. (2007), *Indian médicinal plants*, Berlin/Heidelberg, Springer Verlag, 836 p.

KONG Y.C., KWAN P.S., BUT P.H., ULUBELEN A. & ANEYCHI Y. (1988), *A botanical and pharmacognostic account of Hui Hui Yao Fang the Islamic formulary*, Karachi, Hamdard Medicus, vol. 31, n° 1, pp. 3-34.

LARCHER P. (2004), *Théologie et philologie dans l'Islam médiéval : relecture d'un texte célèbre d'Ibn Fāris (X^e siècle)*, Université de Lausanne, Cahiers de l'ILSL, n° 17, pp. 101-114.

LEVEY M. (1961), "Ibn Māsawayh and his treatise on simple aromatic substances", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, XVI, Issue 4, pp. 394-410.

LEVEY M. (1971), "The pharmacological table of Ibn Biklārish", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, Vol. XXVI, Issue 4, pp. 413-421.

MAÏMONIDE. (1940), *Šarḥ asmāʾ al-ʿuqqār, un glossaire de matière médicale*, traduit et annoté par Meyerhof M., Mémoires présentés à l'Institut d'Egypte, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie orientale, 258 p. + 69 p.

MANANDHAR N.P. & MANANDHAR S. (2002), *Plants and People of Nepal*, Portland, Timber Press, 599 p.

MEYER E.H.F. (1854-1857), *Geschichte der Botanik (Histoire de la botanique)*, 4 volumes, Königsberg, édition par Verlag der Gebrüder Bornträger (réimpression par A. Asher & Co, Amsterdam, 1965).

MORELAND W.H. & GEYL P. (1925), *Jahangir's India. The* Remonstrantie *of Francisco Pelsaert*, Cambridge, W. Heffer & sons Ltd, 88 p.

NASRALLAH N. (2007), *Ibn Sayyār al-Warrāq. Annales of the caliph's kitchens*, Leyden, Ed. Brill, 867 p.

NOU J.L. (2009), *Les Kama Sutra – Vatsyayana* (reprend la version intégrale du texte dans sa première traduction de 1913 établie à partir de l'édition anglaise de R. F. Burton), Ed. du Seuil, 288 p.

PELSAERT F. (1925), *Jahangir's India. The* Remonstrantie *of Francisco Pelsaert* (traduit de l'allemand en anglais par W.H. Moreland & P. Geyl), Cambridge, W. Heffer & sons Ltd., 88 p.

ROEDIGER (VON) E. & POTT A.F. (1850), "Kurdiche Studien", *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 7, Bonn, Ed. H. B. Koenig, pp. 91-167.

RATSIVALAKA G. (1979), "Le journal de B. Hugon", *Tantara*, n° 7-8, pp. 136-169.

REINAUD M. & MACGUCKIN BARON DE SLANE W. (1840), *Géographie d'Aboulféda : texte arabe publié d'après les manuscrits de Paris et de Leyde*, Paris, Imprimerie Royale, 592 p.

RENAUD H.P.J. & COLIN G.S. (1934), *Tuḥfat al-aḥbāb* - texte arabe avec traduction et annotations, Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, Tome 24, Paris, Ed. Geuthner, 218 p.

SBATH P. (1937), *Ibn Māsawaih, Kitāb ğawāhir aṭ-ṭīb al-mufrada, Traité sur les substances simples aromatiques*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 27 p.

SCHLIMMER J.L. (1874), *Terminologie médico-pharmaceutique et anthropologique francaise-persane*, Téhéran, Lithographie d'Ali Gouli Khan (republié par Nabu Press, 2012), 696 p.

STEINGASS F.J. (1892), *A comprehensive persian-english dictionnary*, London, Ed. Routledge & K. Paul (nouvelle édition : Ottawa (Canada), Laurier Books Ltd., 2007. 1548 p.).

TABRĪZĪ (MOHAMMAD HOSAYN IBN KALAF). (1951-1956), *Borhān-e qāte*, édition critique en 4 volumes par. M. Moʿīn et A.-A. Hekmat, Téhéran (réimpression en 5 volumes en 1963).

TONEKÂBONI H.M.-M. (1981), *Toḥfāt al-moʾmenin (Rarity of the faithful)*, Téhéran, Mostafavi Press.

YOUNOS C., FLEURENTIN J., NOTTER D., MAZARS G., MORTIER F. & PELT J.M. (1987), Repertory of drugs and medicinal plants used in traditional medicine of Afghanistan, Journal of Ethnopharmacology, 20, pp. 245-290.

.

PROVERBIOS EN LOS *HADICES* DEL PROFETA MAHOMA: RECOPILACIÓN Y PROPUESTA DE TRADUCCIÓN

Hussein **AL-DUWEIRI***
The University of Jordan

Larosi **HAIDAR****
Universidad de Granada

Moayad **SHARAB*****
The University of Jordan

BIBLID [1133-8571] 22 (2015) 65-79.

Resumen: El desinterés que existe en el campo de los proverbios árabes que han tenido su origen en los dichos del Profeta Mahoma nos ha llevado a efectuar este estudio para arrojar algo de luz sobre tan notable realidad de la paremiología árabe. Se trata de un acercamiento a los proverbios relacionados con la tradición oral profética cuyo uso sigue presente en las conversaciones diarias. Otro objetivo a tomar en consideración tiene que ver con ofrecer una propuesta de traducción del corpus recopilado para los estudiosos y especialistas, y ayudar a distinguir entre aquellos proverbios que realmente se originaron a partir de dichos del Profeta y aquellos que erróneamente se le suelen atribuir.

Palabras clave: paremiología, proverbios, hadices, traducción**.**

Abstract: The lack of interest in the field of Arabic proverbs that have originated from the sayings of the Prophet Muhammad has led us to conduct this study to shed some light on remarkable reality of Arab paremiology. It is an approach to the proverbs related to the oral prophetic tradition, the use of such proverbs is still present in everyday conversations. The study also offers a translation proposal of the compiled corpus for scholars and specialists, and helps to distinguish between those

* E-mail: h.duweiri@ju.edu.jo

** Facultad de Traducción e Interpretación. Universidad de Granada. E-mail: lhaidar@ugr.es

*** Department of European Languages. Faculty of Foreign Languages. The University of Jordan. E-mail: m.sharab@ju.edu.jo

proverbs which actually originated from sayings of the Prophet and those often attributed to him erroneously.

Keywords: paremiology, proverbs, *Hadith*, translation.

ملخص: لم تحظ الأمثال العربية المقتبسة من الحديث النبوي باهتمام كبير لدى العلماء، وهذا ما جعلنا نقدم هذا البحث بغرض تسليط الضوء على هذا الجانب المهم من علم الأمثال العربية. يتمثل البحث في دراسة الأمثال العائدة إلى الحديث النبوي التي لا تزال تتداول لدى الناطقين بلغة الضاد في أيامنا هذه. كما نقدم في هذا البحث اقتراحا لترجمة الأمثال المجموعة لفائدة الباحثين والمتخصصين، ومن بين أهدافنا التفريق بين الأمثال التي انبثقت حقا عن الحديث النبوي وتلك التي نسبت إليه عن طريق الخطأ.

كلمات مفاتيح: علم الأمثال، الحديث النبوي، الترجمة.

1. Introducción

La presencia de los proverbios es patente en todos los idiomas y culturas, y a lo largo de los siglos se han ido transmitiendo de unas generaciones a otras, tanto por medio de la escritura como por medios orales. Es por ello que los proverbios se consideran la herencia de la nación que une el pasado con el presente. Sin olvidar que, en definitiva, son frases agudas que expresan una clara y útil enseñanza, lo que implica siempre “cierta actitud de sabiduría ante diversas circunstancias de la vida” (Sevilla Muñoz, 1993:3).

El presente trabajo recoge una selección de dichos del Profeta Mahoma utilizados como proverbios en árabe, dichos conocidos en árabe como *amṯāl*(1), y que son empleados como tales no sólo en el discurso escrito de carácter más o menos religioso o profano sino, también, en el discurso oral cotidiano de los arabófonos. La mayoría de ellos son reconocidos como sentencias de Mahoma empleadas como proverbios. Otras, en cambio, cuando las empleamos ni siquiera solemos ser conscientes de que se trata de proverbios acuñados por el Profeta, tales como: “Dios es Hermoso y ama la hermosura”, “Quien se calla, se salva” y “Si no te avergüenzas haz lo que quieras”. No obstante, existen proverbios que comúnmente son conocidos por muchos arabófonos como sentencias del Profeta pero, en realidad, no son más que frases proverbiales que no tienen ningún registro en los libros más fiables de los dichos del Profeta,

(1) Para la transcripción de letras árabes se ha seguido el sistema de transcripción de la revista *Al-Qanṭara*:ˀ- b - ṯ - ŷ - ḥ - j - d - ḏ - r - z - s - š - ṣ - ḍ - ṭ - ẓ - ˁ- g - f - q - k - l - m - n - h - w - y vocales: a - i - u - ā - ī - ū.

como es el caso de: “Quien aprende el idioma de un pueblo, se salva de su astucia”, “La higiene es parte de la fe” o “A la hora de recibir favores tienen prioridad los parientes”, entre otros muchos.

2. El proverbio árabe

El término árabe *maṯal*, cuyo plural es *amṯāl*, literalmente significa semejanza, parecido, ejemplo, comparación, símil, modelo a seguir, y se emplea en árabe para designar básicamente proverbios y refranes (Castelló, 1997:9). No obstante, es digno de mencionar que los árabes no distinguen lexicográficamente los refranes o proverbios de otros conceptos o términos paremiológicos como parábolas, fábulas o apólogos, todos ellos llamados *amṯāl* (García Gómez, 1972:255). Por tanto, no existe un equivalente español común que pueda abarcar todas las categorías paremiológicas de *amṯāl*, pues este concepto abarca un sentido más amplio que cualquier término paremiológico español. Quizás el vocablo español que más se aproxima a la voz árabe *maṯal* sea *paremia* (Mahdi, 2006: 5).

Al ser la esencia del ser humano prácticamente similar y compartida por todos los hombres del planeta, independientemente de su origen, color o creencia, también van a compartir su preocupación por las mismas cuestiones, como son el amor, el hambre o el temor frente la existencia misma. Por esto mismo, los estudiosos y analistas interesados por los proverbios consideran que estos se van a producir de manera muy parecida y de tal manera que “un proverbio que ofrece un buen consejo reaparece, en una versión similar o en diferentes variantes, en distintos pueblos alejados unos de otros”(2).

Es verdad que, según la situación geográfica y la interacción habida en tiempos pasados entre las distintas comunidades, va a haber una similitud más o menos pronunciada entre sus corpus proverbiales. Así, por ejemplo, podemos comprobar que hay un gran parecido entre el acervo paremiológico de las culturas musulmana y judía, y es más que evidente que (Saguib, 1998:2) “el proverbio ocupa el centro de la experiencia religiosa, social y ética, y también folclórica y artística, en ambas culturas, con un grado de similitud entre ellas

(2) Israel Cohen, en la gran compilación de proverbios publicada en 1954 bajo el título *Ze leumat ze* ("Uno frente al otro"). Citado en David Saguiv (1998:1).

mucho mayor que el que puede encontrarse entre cualquier otro par de culturas vecinas".

En el Islam, la relevancia de las construcciones proverbiales va a venir reflejada explícitamente en el propio Corán, como ocurre en la *azora* "La araña" (29, 43) donde se puede leer: "Y estas parábolas declararemos a los hombres, mas no comprenderán sino los instruidos". La similitud es muchas veces debida al mutuo enriquecimiento de las culturas, de tal manera que el versículo del Levítico "y amarás a tu prójimo como a ti mismo" aparece muchos siglos más tarde atribuido al Profeta Mahoma bajo la forma de: "Ninguno de vosotros será considerado creyente si no ama a su prójimo como se ama a sí mismo" (Saguiv, 1998:2). El Profeta mismo indica en uno de sus hadices que "Una de las enseñanzas de los primeros profetas que la gente alcanzó a conocer es: 'Si no te avergüenzas haz lo que quieras" (al-Bujārī, 5655).

No cabe duda que el bagaje cultural relativo al acervo paremiológico es un ente vivo que se va vertebrando, variando, creciendo y decreciendo con el paso del tiempo, de tal manera que la explicación de muchas características actuales de los proverbios podemos encontrarla en la naturaleza de los dichos populares difundidos muchos siglos atrás. Así,

> Los antiguos proverbios de los nómadas del desierto, que reflejaban su modo de vida peculiar y sus creencias paganas, se caracterizaban ya entonces por el uso frecuente de comparaciones y rimas internas, junto con un ritmo cadencioso. Muchas estrofas de poetas árabes del período preislámico y del período clásico se han convertido en proverbios, que el pueblo recita o declama y los prosistas incluyen en sus escritos. Al aparecer el Islam, se les sumaron aforismos de índole moral, en una parte de los cuales pueden rastrearse raíces judías o cristianas. Durante la época de las conquistas musulmanas se incorporaron también a la lengua árabe proverbios tomados del rico tesoro cultural de los pueblos sometidos, a veces con un ropaje cristiano o persa. (Saguiv, 1998:4)

En lo referente a los trabajos de recopilación que seguramente se han llevado a cabo desde que la escritura se difundió de manera notable, se puede decir que el afán de los árabes por recopilar paremiología se localiza en la época omeya (660-750) y continúa en todas las épocas siguientes hasta el día de hoy. Las obras de al-Maydānī, aṯ-Ṯaʿlabī y az-Zamajšarī sobresalen como las recopilaciones paremiológicas más prestigiosas del árabe clásico. En este

sentido, cabe subrayar la existencia en la lengua árabe de tres tipos de recopilaciones en función de la forma de expresión utilizada: *al-amṯāl al-fuṣḥà*, los refranes cultos: los dedicados a recoger los refranes en árabe culto, *al-amṯāl al-ʕāmmiyya*, los refranes dialectales o *al-amṯāl aš-šaʕbiyya*, los refranes populares: los que abarcan los refranes expresados en el dialectal de cada zona. No hay que olvidar que la llegada del islam añadió a la paremiología árabe muchos proverbios extraídos del Corán y la tradición del Profeta Mahoma.

3. La traducción de proverbios

La dificultad intrínseca de la traducción de refranes, dichos, proverbios y, en general, paremias, es un hecho y una realidad que todo traductor debe afrontar, sobre todo cuando las expresiones que se pretende traducir recogen "metáforas complejas en las que entran en juego conceptos e ideas poco conocidos más allá del área cultural en cuestión" (Haidar, 2012:375). Sin olvidar que al "ser el proverbio una manifestación del habla popular, el modo en que se dice sería tan importante como aquello que se dice, perpetuando en la memoria colectiva su modo de decir tradicional y cristalizado" (Cobelo, 2011:90).

Desde el punto de vista de la traducción del término *amṯāl* al español, debemos tener en cuenta que

> La gran diversidad de sentidos y la amplia gama de matices estilísticos que abarca este tecnicismo hacen que este resulte bastante difícil de precisar en español a la hora de traducirlo y donde quizás el carácter ecléctico, y en no pocas ocasiones ambiguo, de la palabra "dicho" sea el que mejor le cuadre aun asumiendo el vacío que queda por llenar. (Monferrer, 1999:353)

Por otra parte, el proverbio puede ser concebido como texto independiente y completo, como así lo considera y define Steinberg (1995:60)[3], para quien el proverbio se acerca y asimila al verso en sus características estructurales, pues con el fin de asegurar fluidez y fácil memorización va a utilizar artificios lingüísticos similares. Artificios del lenguaje que presenta en una lista y que a la hora de traducir hay que tener muy en cuenta si se quiere lograr un proverbio lo

---

(3) En Cobelo (2011:90).

más cercano posible al original. Estos artificios son la aliteración, la asonancia, el paralelismo, la repetición, la rima, la paronomasia y la elipse.

Lo que tampoco garantiza una buena traducción ni siempre es suficiente para hacer llegar adecuadamente el mensaje del original. Es decir, que a la hora de trasladar expresiones proverbiales de manera conveniente no bastará con el hallazgo de equivalentes paremiológicos más o menos consolidados, ni con la elaboración de traducciones que respeten y trasladen los artificios característicos de los proverbios, sino que

> Es preciso conocer su empleo en la lengua de origen y saber qué versión se adapta mejor a la cultura de llegada. La subdivisión en campos semánticos es una gran ayuda para una elección más aproximada del texto original (Steinberg, 1995:64)[(4)].

Sin olvidar ni dejar de lado las otras variables que, en todo caso, van a influir de manera determinante en el tipo de traducción que se va a adoptar así como en las estrategias y métodos a seguir a la hora de trasladar y *contrabandear significados*[(5)]. De hecho, estas variables son las que, en definitiva, tendrán la última palabra y regirán todo el proceso de traducción. Estas son el *cliente*, quien encarga la traducción, el *lector*, quien va a leer la traducción, y la *finalidad* de la traducción, es decir, qué se quiere lograr con la traducción. Variables que siempre podemos glosar como partes conformantes del contexto concebido en sentido lato.

Visto lo anterior, vamos a concretizar los aspectos esenciales que van a determinar la traducción presentada por nosotros en las páginas siguientes de este trabajo:

a) Nosotros mismos somos el *cliente*.
b) El *lector* serían, en principio, especialistas y estudiosos de la traducción así como de las tradiciones proféticas. También lo sería cualquier lector provisto del suficiente bagaje cultural.
c) La *finalidad* de la presentación y traducción de los presentes hadices es darlos a conocer partiendo de nuestra propia traducción y teniendo en

(4) En Cobelo (2011:92).
(5) Expresión usurpada a DOVAL, G. (1995). *Del hecho al dicho*. Madrid: Ediciones del Prado. Él utiliza “contrabandeando significados”.

cuenta que es la primera vez, según nuestra información, que se realiza un acercamiento a los dichos proféticos convertidos en paremias más o menos comunes y de origen profético conocido, desconocido o pretendido.

En este sentido, presentaremos el *maṯal* profético original en árabe acompañado de la información necesaria para su ubicación. Luego vendría una traducción lo más literal posible y que respete la normas y la naturalidad del idioma español. En caso de haber una expresión paremiológica similar o paralela perteneciente a la lengua de traducción, también la presentaremos como apoyo y parte de la traducción. Igualmente, cuando las haya y cuando lo consideremos conveniente, citaremos otras traducciones de hadices. De esta manera, un tanto ecléctica, esperamos lograr una completa e ilustrativa operación de contrabandeo de significados.

4. Corpus de proverbios recopilados

Para nuestra labor, hemos partido de varias recopilaciones de proverbios y dichos para diseñar una lista general que fue expuesta a unos doscientos estudiantes de la carrera de doble titulación de español / inglés de la Facultad de Lenguas Extranjeras de la Universidad de Jordania, con un rango de edad entre 18 y 24 años, con el fin de saber cuáles de las paremias reconocían y cuáles no, y cuáles, según su información, eran atribuidas al Profeta y cuáles no lo eran. Dichas recopilaciones, entre otras, son la recopilación realizada por Samīḥ ˤAbbās (1994) en la que recoge 146 sentencias y proverbios proféticos. Todos ellos son hadices auténticos (*ṣaḥīḥ*). Es decir que cuentan con la suficiente garantía y están registrados en las recopilaciones de hadices más confiables, tales como las de al-Bujārī, Muslim, at-Tirmiḏī, Ibn Māŷa y an-Nisāˀī. En todo caso, una definición normativa del *ḥadīṯ ṣaḥīḥ* sería la siguiente:

> El *ḥadīṯ ṣaḥīḥ* (relato auténtico, sano, válido, correcto) ha sido definido como: "*ḥadīṯ musnad* (es decir, aquel cuyos trasmisores están debidamente 'encadenados' el uno al otro) cuyo *isnād* (genealogía, cadena de trasmisores) es ininterrumpido de modo que cada uno de sus miembros es un *ˤadl* (fedatario digno de confianza) *ḍābiṭ* (estricto en el control de sus comunicaciones) que a su vez ha recogido el *ḥadīṯ* de un *ˤadl ḍābiṭ*, llegando la cadena hasta el Profeta (s.a.s.), o bien acaba en un *ṣaḥābī* o un *tābiˤī*, no siendo el *ḥadīṯ* ni *šāḏḏ* (aberrante) ni *muˤallal* (defectuoso)". (Musulmanes Andaluces)

Entre las recopilaciones de hadices proféticos más conocidas podemos citar también la recopilación de *amṯāl* proféticos hecha por Abū ʕUbayd al-Qāsim ibn Sallām que incluye en su libro sobre *amṯāl* y acompañados cada uno de una aclaración de que es un hadiz. En su libro se cuentan hasta treinta *maṯal*-hadices. Luego está la de at-Tirmiḏī, Abu ʕAbdallāh al-Ḥakīm, compuesta por 27 dichos y que forma parte de su obra *Los* amṯāl *del Libro y la Sunna*. Sin olvidar al recopilador de los recopiladores, al-Maydānī, que recoge 58 *amṯāl* proféticos en su más que conocido *Compendio de* amṯāl. Aunque donde realmente van a figurar recogidos en abundancia es en la obra recopilatoria *Ṣaḥīḥ al-Bujārī* de Muhammad ibn Ismāʕīl al-Bujārī, en la que aparecen 237 hadices atribuidos al Profeta y convertidos con el tiempo en dichos comunes usados por los hablantes en diferentes situaciones y contextos (Hussein, 2004: 57-89). Huelga decir que el primer trabajo de traducción al castellano de proverbios proféticos ha sido a mano de García Gómez en 1972 y que tituló "Hacia un refranero arábigoandaluz. V: Versión del libro sobre refranes de al-ʕIqd al-Farīd (siglo X)" en el que recoge y traduce quince hadices proverbios como primera parte que inicia la traducción de *Kitāb al-ŷawhara fī l-amṯāl* (El libro del aljófar, sobre los refranes) del cordobés Ibn ʕAbd Rabbihī que formaba parte de una obra literaria general titulada *al-ʕIqd al-farīd* (El collar incomparable).

En todo caso, es bueno recordar las palabras de García Gómez (1972:255) respecto a los proverbios proféticos:

> La cita de los «proverbios acuñados por el Profeta» es un tópico de las obras árabes de paremiología, y tiene su pro y su peligro. El pro es dar al género ejecutoria de nobleza. El peligro consiste en el carácter religioso de los textos, y hay que orillarlo desacralizándolos, es decir, mondándoles en lo posible de su ganga religiosa, para intentar dejarlos en puras piezas literarias (el problema tiene paralelismo en lo que sucede en los refranes europeos con los pasajes evangélicos que son refranes, o han sido convertidos en refranes).

Antes del comienzo de nuestra propia recopilación, quizás sea necesario aclarar que hemos excluido todas las parábolas proféticas, ya que pertenecen a una categoría paremiológica distinta a los proverbios o refranes.

4.1. Dichos comunes de procedencia profética conocida (Proverbios comunes y conocidos como dichos proféticos)

1. انصر أخاك ظالما أو مظلوما (al-Bujārī, 2312) *Ayuda a tu hermano, sea agresor o sea agredido.*
2. إن من البيان لسحر (al-Bujārī, 4749) *En la elocuencia hay algo de magia.*
3. إن من الشعر حكمة (al-Bujārī, 5679) *Parte de la poesía es sabiduría.*
4. الحرب خدعة (al-Bujārī, 1297) *La guerra es engaño*[6].
5. المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده (al-Bujārī, 10) *El [verdadero] musulmán es aquel de cuya lengua y manos se salvan los musulmanes.*
6. كلكم راع وكلكم مسؤول عن < رعيته > (al-Bujārī, 4789) *Todos sois pastor y todos sois responsables de vuestro pastoreado.*
7. اليد العليا خير من اليد السفلى (al-Bujārī, 4936) *La mano que da es mejor que la que pide*[7].
8. إن الحياء من الإيمان (al-Bujārī, 5653) *El pudor es parte de la fe.*
9. إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى (al-Bujārī, 6195) *Las obras son según las intenciones y cada individuo según sus pretensiones.*
10. إنما الأعمال بخواتيمها (al-Bujārī, 6112) *Las obras [se juzgan] según cómo terminan.*
11. إنما الصبر عند الصدمة الأولى (al-Bujārī, 1203) *La paciencia se mide ante el primer golpe*[8].
12. إياكم والجلوس على الطَرقات (al-Bujārī, 2285) *¡Cuidaos de sentarse en los caminos!*
13. إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث (al-Bujārī, 2748) *¡Cuidaos de suponer, pues la suposición es el más falso de los decires!*
14. آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان (al-Bujārī, 32) *Los signos de un hipócrita son tres: cuando habla, miente; cuando promete, incumple; y cuando se le confía algo, traiciona*[9].

(6) Equivaldría a "En tiempo de guerra, mentiras por mar y por tierra".

(7) La traducción literal sería "La mano superior es mejor que la mano inferior".

(8) Aquí podemos sentir similitudes e intersecciones con el clásico de Cat Stevens *The first cut is the deepest*. Al ser el primer golpe el más profundo, el más dañino, es cuando realmente la paciencia es valorada.

(9) Isa Amer Quevedo (2003:18) lo traduce así: «Las señales de un hipócrita son tres: • Cuando habla dice una mentira, • Cuando promete algo, falta a sus promesas, • Si se le confía algo,

15. الدين النصيحة (al-Bujārī, 52) *La [verdadera] religión es el consejo*(10).
16. الكلمة الطيبة صدقة (al-Bujārī, 2767) *La palabra agradable es limosna*.
17. طعام الاثنين كافي الثلاثة، وطعام الثلاثة كافي الأربعة (al-Bujārī, 4973) *La comida de dos es suficiente para tres y la de tres es suficiente para cuatro*(11).
18. لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه (al-Bujārī, 13) *Ninguno de vosotros será creyente [de verdad] hasta que quiera para su hermano lo que quiere para sí mismo*(12).
19. لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين (al-Bujārī, 5668) *Al creyente no se le pica dos veces desde la misma madriguera*.
20. ما زال جبريل يوصيني بالجار، حتى ظننت أنه سيورثه (al-Bujārī, 5555) *Gabriel me recomendó tanto a favor del vecino, que llegué a pensar que sería su heredero*.
21. من لا يرحم لا يُرحم (al-Bujārī, 5554) *Quien no se compadece, no será compadecido*(13).
22. نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس: الصحة والفراغ (al-Bujārī, 5933) *Hay dos gracias que mucha gente descuida: la salud y el tiempo libre*.
23. يكبر بني آدم ويكبر معه اثنان: حب المال وطول العمر (al-Bujārī, 5942) *El hombre crece y con él crecen dos cosas: el amor al dinero y a la longevidad.*
24. ليس الشديد بالصرعة، انما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب (al-Bujārī, 5649) *No es poderoso el que derrota [a los demás], sino el que se domina a sí mismo en momentos de ira*(14).
25. ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء (al-Bujārī, 1962) *Dios no ha enviado ninguna enfermedad sin haber enviado su cura.*
26. حجبت النار بالشهوات، وحجبت الجنة بالمكاره (al-Bujārī, 6006) *El Infierno está velado con deseos y el Paraíso está velado con aversiones.*

---

traiciona la confianza».

(10) Traducción parecida a la de Quevedo (2003:22), que él apoya con la siguiente nota: “Esto se interpreta de la siguiente manera: la religión es ser sincero y veraz con Dios (adorándolo y obedeciéndole), con su Mensajero, con los gobernantes musulmanes y con los musulmanes todos a través del consejo sincero”.

(11) En Quevedo (2003:346) se resume en “la comida de dos basta para tres”.

(12) En Quevedo se traduce como «Ninguno de vosotros tendrá fe hasta que desee / para su hermano lo que desea para sí mismo», p.15.

(13) Ibid., p. 305: «Quien no es compasivo no será tratado con compasión».

(14) La traducción de Quevedo es “El fuerte no es quien somete a la gente con su fuerza; el fuerte es quien se controla a sí mismo durante la ira”, p. 308.

27. ما نقصت صدقة من مال (Saḥīḥ Muslim, 2588) *La limosna no disminuye el dinero.*
28. اذكروا محاسن موتاكم (at-Tirmiḏī, 1019) *Citad lo bueno de vuestros muertos.*
29. أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه (Ibn Māŷa, 2443) *Dadle al asalariado su salario antes de que se seque su sudor.*
30. تبسمك في وجه أخيك لك صدقة (at-Tirmiḏī, 1956) *El sonreírle a tu hermano es una caridad.*
31. إذا لم تستح فاصنع ما شئت .(al-Bujārī, 5655) *Si no te avergüenzas haz lo que quieras.*
32. إن الله جميل يحب الجمال (Saḥīḥ Muslim, 91) *Dios es Hermoso y ama la hermosura.*
33. من غشنا فليس منا (Saḥīḥ Muslim, 101) *Quien nos engaña no es de los nuestros.*
34. الدال على الخير كفاعله (at-Tirmiḏī, 2670) *El que guía a una buena acción es como se la hiciera.*

4.2. Dichos comunes de procedencia profética desconocida (Proverbios comunes y desconocidos como dichos proféticos).

Hay algunas frases proverbiales que empleamos diariamente pero ni siquiera solemos ser conscientes de que se trata de dichos acuñados por el Profeta.

1. لا ضرر ولا ضرار (Ibn Māŷa, 2341) *Ni perjuicios ni represalias.*
2. الغنى غنى النفس (al-Bujārī, 5965) *La verdadera riqueza es la riqueza del alma.*
3. ولا يملأ عين ابن آدم إلا التراب (al-Bujārī, 5957) *Sólo la tierra [del planeta] colma el ojo del hombre.*
4. من صمت نجا (at-Tirmiḏī, 2501) *Quien calla se salva.*
5. الأناة من الله، والعجلة من الشيطان (at-Tirmiḏī, 2012) *La prudencia es de Dios y la imprudencia del Demonio.*
6. اعقلها وتوكل (at-Tirmiḏī, 2517) *[Primero] trábalo [tu camello] y luego confía [en Dios].*
7. إذا لم تستح فاصنع ما شئت (al-Bujārī, 5655) *Si no te avergüenzas haz lo que quieras.*
8. الضيافة ثلاثة أيام (al-Bujārī, 6111) *La hospitalidad son tres días.*

9. الناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام (al-Bujārī, 3203) *La gente es como los metales. Los mejores de [los tiempos de] la Ignorancia serán los mejores del Islam*[15].

4.3. Dichos comunes pretendidamente proféticos pero que no lo son

Además de presentar al lector estos dichos proféticos que el usuario de la lengua conoce como tales, hemos considerado conveniente aportar una lista de muchos otros dichos y proverbios comunes utilizados cotidianamente como proféticos y, por lo tanto, generalmente precedidos por la aclaración "Dijo el Profeta, la paz y las bendiciones de Dios sean con él, que..." y que, sin embargo, no aparecen recogidos en ninguna recopilación fiable y conocida del hadiz, es decir, que simplemente no han sido dichos por el Profeta Mahoma ni deben ser citados como hadices suyos.

En este apartado, presentaremos dichos y expresiones que con el tiempo se han convertido en muy usuales y comúnmente conocidos como hadices proféticos pero que, sin embargo, no aparecen recogidos en ninguna recopilación canónica. Muchos de ellos son considerados por los eruditos musulmanes como hadices *mawḍūʿa* (falsos). Se trata de dichos inventados y atribuidos falsamente al Profeta. Otros, por otra parte, son clasificados como hadices *ḍaʿīfa* (débiles). Son dichos sospechosos que no cuentan con las suficientes garantías ya que no están registrados en las recopilaciones confiables de los hadices.

1. حب الوطن من الإيمان. *El amor a la patria es parte de la fe.*
2. الساكت عن الحق شيطان أخرس. *Quien se calla ante la verdad es un diablo mudo.*
3. النظافة من الايمان. *La higiene es parte de la fe.*
4. اطلبوا العلم ولو في الصين. *Buscad la ciencia aunque sea en China.*
5. الوحدة خير من جليس السوء. *Más vale solo que mal acompañado.*

(15) En Quevedo (2003:221) se explica así: Abū Hurayra relató que el Mensajero de Dios (B y P) dijo: «Encontraréis que la gente es como los metales (de distinta naturaleza). Los mejores en la Ignorancia (Al-ŷāhilīya) serán los mejores en el Islam si entienden (la religión). Encontraréis que la mejor gente en este asunto (el de gobernar) es la que más lo detesta. Encontraréis también que la peor gente son los de dos caras, el que se presenta ante estos con una cara y ante aquellos con otra cara».

6. آخر الدواء الكي. *El último remedio es la quemadura.*
7. الدين المعاملة. *La [verdadera] religión es trato.*
8. خير البر عاجله. *La mejor piedad es la que se hace pronto.*
9. لا تتمارضوا فتمرضوا. *No finjáis estar enfermos que enfermaréis.*
10. من تعلم لغة قوم أمن مكرهم. *Quien aprende la lengua de un pueblo, se salva de su astucia.*
11. الأقربون أولى بالمعروف. *A la hora de recibir favores tienen prioridad los parientes.*
12. التمسوا الرفيق قبل الطريق والجار قبل الدار. *Elegid compañía antes del viaje y vecino antes de la casa.*
13. إذا بليتم فاستتروا. *Ante la desgracia, discreción.*
14. من عاشر القوم أربعين يوما صار منهم. *Quien convive con un pueblo cuarenta días, será uno de ellos.*
15. لا حياء في الدين. *No hay pudor en [asuntos de] la religión.*
16. إذا حضرت الملائكة خرجت الشياطين. *Cuando los ángeles se presentan, los diablos se ausentan.*
17. كذب المنجمون ولو صدقوا. *Los astrólogos mienten aunque digan la verdad.*
18. خير الأمور أوسطها. *Las mejores cosas son las moderadas.*
19. العلم في الصغر كالنقش على الحجر. *El aprendizaje en la niñez es como esculpir en la piedra.*
20. إن لم تكن ذئبا، أكلتك الذئاب. *Si no eres un lobo, te comerán los lobos*(16).
21. كما تدين تدان وكما تزرع تحصد. *Como trates [a la gente] serás tratado y como siembras recogerás.*

5. Conclusión

Mediante el presente artículo se han resaltado algunas realidades relacionadas con el mundo de los *amṯāl*, que son parte inseparable de la tradición oral más antigua y divulgada en la cultura árabe, y pasan, de generación en generación, reflejando con frases cortas, agudas y sentenciosas, la experiencia, la sabiduría, los sentimientos y la manera como interactúa el ser humano con su entorno en una sociedad dada. Siendo el islam la fuente que más

(16) Este *ḥadīṯ-maṯal* es considerado de grado "muy débil" (الألباني: ضعيف جدا) según el famoso erudito de la ciencia del *ḥadīṯ* al-'Albānī (1992, 111, nº 37).

influencia tiene en plasmar la cultura y las creencias de los árabes, pues no olvidemos que la mayoría de los árabes son musulmanes, es de esperar que tal influencia tenga su eco lingüístico en forma de paremias, proverbios, fraseologismos, dichos y fórmulas rutinarias. En este sentido, muchas de las aleyas coránicas y los dichos del profeta del islam se han convertido en frases proverbiales que siguen sin perder ni la motivación ni la difusión y su uso en las conversaciones diarias es constante y notable. Teniendo como base dichas circunstancias, se han recopilado, clasificado y traducido los *amṯāl* de este trabajo. Pues en definitiva, de lo que se trata mediante el presente corpus, que contiene tanto aquellos ejemplos nacidos de dichos proféticos como otros que se atribuyen erróneamente al profeta del islam, es ofrecer a la comunidad científica, sobre todo a los interesados en la tradición profética, a los paremiólogos y a los estudiosos de la traducción, una valiosa herramienta de acercamiento a esta clase de expresiones y paremias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ˤABBĀS, Samīḥ (1994): *al-Ḥikam wa-l-amṯāl an-nabawiyya min al-aḥādīṯ aṣ-ṣaḥīḥa*. El Cairo: ad-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya.

AL-ALBĀNĪ, Muḥammad Nāṣir ad-Dīn (1992): *Silsilat al-aḥādīṯ aḍ-ḍaˤīfa wa-l-mawḍūˤa wa-aṯaru-hā as-sayyiʾ fī l-umma*. Riad: Maktabat al-Maˤārif.

AL-BUJĀRĪ, Muḥammad Ibn Ismāˤīl (1987): *al-Ŷāmiˤ aṣ-Ṣaḥīḥ*. El Cairo: Dār aš-Šaˤb.

AL-BUJĀRĪ, Muḥammad Ibn Ismāˤīl (2003): *Sahih Al-Bujari. Versión resumida* por el Emam Zain-ud-Dīn az-Zubaydī. Traducción: Isa Amer Quevedo. Oficina de Cultura y Difusión Islámica de Argentina. https://docs.google.com/gview?url=http://www.webislam.com/media/2011/12/50320_sahih_al-bujari.pdf

AL-MAYDĀNĪ, Aḥmad Ibn Muḥammad (1988): *Maŷmaˤ al-amṯāl*. Ed. Naˤīma Zarzūr. Beirut: Dār al-Kutub al-ˤIlmīya.

AT-TIRMIḎĪ, Abū ˤĪsa Muḥammad (1978): *al-Ŷāmiˤ aṣ-Ṣaḥīḥ wa-huwa Sunan at-Tirmiḏī*. Beirut: Dār al-Kutub al-ˤIlmīya.

CASTELLÓ, F. (ed.) (1997): *Proverbios y aforismos del Islam.* Barcelona: Edhasa.

COBELO, Silvia (2011): “La traducción de proverbios y la búsqueda de equivalencia”. En *Tópicos del Seminario*, 25, pp.85-112.

DOVAL, G. (1995): *Del hecho al dicho*. Madrid: Ediciones del Prado.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1972): “Hacia un refranero arábigoandaluz. V: Versión del libro sobre refranes de *al-ˁIqd al-Farīd* (siglo X); A) Preliminares y refranero de Akṭam y Buzurŷmihr”. En *Al-Andalus*, 37:2 (249-323).

HAIDAR, Larosi (2012): “Anomalías traductológicas en *Proverbios saharauis*”. En *Tebeto* XX, pp. 373-386.

HUSEIN, Hani Taher (2004): *al-Amṯāl an-nabawīya fī Ṣaḥīḥ al-Bujārī. Dirāsa lugawiyya dalāliyya*. Trabajo Fin de Máster. an-Najah National University, Nablus, Palestina.

IBN MĀŶA, Abū ˁAbd Allāh, Muḥammad (1952): *Sunan Ibn Māŷa*. El Cairo: Dār ˁIḥyāˀ al-Kutub al-ˁArabiyya.

MAHDI JASIM, Reyadh (2006): *El refranero iraquí: aspectos semánticos y socioculturales*. Tesis Doctoral inédita. Granada: Universidad de Granada.

MONFERRER SALA, Juan Pedro (1999): “«Proverbios hebreos» en árabe: selección y propuesta de traducción”. En *Paremia*, 8, pp. 351-358).

MUSLIM, Ibn al-Ḥaŷŷāŷ Ibn Muslim (2006): *Saḥīḥ Muslim*. Riyāḍ: Dār Ṭība.

MUSULMANES ANDALUCES. *Ciencias de Hadîz*. En http://www.musulmanesandaluces.org/index.html

SAGUIV, David (1998): “El proverbio en las culturas árabe y hebrea”, Israel Ministry of Foreign Affaires. (Consulta: 24 agosto 2012). http://www.mfa.gov.il/MFAES/MFAArchive/1990_1999/1998/11/El%20proverbio%20en%20las%20culturas%20arabe%20y%20hebrea**.**

SEVILLA MUÑOZ, Julia (1993): “Las paremias españolas: Clasificación, definición y correspondencia francesa”. En *Paremia* 2, pp. 15-20. Madrid.

STEINBERG, Martha (1995): “Provérbios e Tradução”. En *TradTerm*, num. 2. São Paulo: CITRAT/FFLCH-USP.

نظرية الحب لدى ابن عربي. حقيقة نفي الأشواق في "ترجمان الأشواق"

نعيمة **فراح**
جامعة محمد الخامس بالرباط

BIBLID [1133-8571] 22 (2015) 81-101.

Resumen: "La teoría del amor en Ibn ʿArabī. La realidad de la negación de las pasiones en *Turǧumān al-ašwāq*". Este artículo estudia cómo se refleja la teoría del amor en el sabio sufí andalusí Ibn ʿArabī a través de su obra *Turǧumān al-ašwāq*. Se ofrece un análisis de la relación entre este libro y el comentario escrito por el propio autor con el título de *Ḏaḫāʾir al-ašwāq*. El trabajo comienza investigando los motivos de la composición de la obra poética *Turǧumān al-ašwāq*, y luego la formación de los elementos de corte amoroso que incluye, para después analizar la postura *de* Ibn ʿArabī con respecto a la mujer en general y su amada al-Naẓẓām en particular.

Palabras clave: Amor, Ibn ʿArabī, la mujer, *Turǧumān*.

Abstract: "Love's theory in Ibn ʿArabī. The reality of passions denial in *Turǧumān al-ašwāq*". This paper examines how the theory of love is reflected in the Andalusian sufi Ibn ʿArabī through his work *Turǧumān al-ašwāq*. An analysis is provided of the relationship between this work and the commentary written by the author himself with the title of *Ḏaḫāʾir al-ašwāq*. The paper begins investigating the reasons for the composition of the collection of poetry *Turǧumān al-ašwāq*, and then the formation of love elements inside it, then it analyses the position of Ibn ʿArabī regarding women in general and his beloved al-Naẓẓām in particular.

Key words: Love, Ibn ʿArabī, the woman, *Turǧumān*.

ملخص: يتناول هذا المقال تبلوُر نظرية الحب لدى عالم متصوف أندلسي هو ابن عربي من خلال كتابه "ترجمان الأشواق"، والوقوف على العلاقة التي تربطه هذا الكتاب بشرحه الذي وضعه ابن عربي نفسه تحت عنوان "ذخائر الأعلاق"، ويبدأ المقال بالبحث عن دواعي تأليف ديوان ترجمان الأشواق، ثم تكوّن الذخيرة الغزلية بين ثناياه، ليعرج بعد ذلك على موقف ابن عربي من المرأة عامة ومن المحبوبة النظّام بشكل أخص.

كلمات مفاتيح: الحب، ابن عربي، المرأة، الترجمان.

يعد الحب من أرقى العواطف الإنسانية الفياضة التي تميز الكائن البشري، وتضمن له استمرارا في الزمان، وتسمو بنفسه وبذوقه وبحسه. وقد تغنى به الشعراء، وكتب عنه الفلاسفة، وناقشه علماء النفس والاجتماع على امتداد الحضارات والأزمان. ولا يُستثنى من ذلك العرب شعراؤهم وفلاسفتهم الذين أدلوا بدلوهم في هذا الموضوع؛ إذ عرف الشعر العربي شيوع غرض الغزل، وكانت هناك أيقونات عربية للعشق منها جميل بثينة وقيس ليلى وكثيّر عزة وابن زيدون ولادة، كما حبّر الفلاسفة والأدباء والفقهاء كتبا ورسائل عن موضوع الحب، فضاهى العرب بكل هذا الإنتاج ما كُتب لدى ثقافات أخرى، وفي ذلك دليل على المشترك الإنساني لموضوعة الحب. ولم تشكل البيئة الأندلسية استثناء في طرح ومناقشة موضوعة الحب، بل عرفه رجالها وعرّفوا به، كيف لا وهذه البيئة قد تميزت بالتعايش على شتى المستويات، وكانت فضاء للبوح والتجريب واقتحام كثير من الطابوهات الاجتماعية.

وقد شكل عالمان جليلان منارة لموضوعة الحب هما ابن حزم وابن عربي، ولا مناص لكل باحث في الموضوع من الرجوع إلى ما كتباه، وسنحاول في هذا المقال التعرض لنظرية ابن عربي في الحب باعتبار أن ابن حزم نال حظه من المدارسة والتحليل.

ننطلق عبر هذا المقال من اعتقاد متواضع، هو أن ترجمان الأشواق لم ينل حتى الآن الدراسة الكافية التي يستحقها كنص قائم الذات، فحسب بحثي المتواضع لم أعثر في كل المصادر والمراجع التي رجعت إليها على واحد تناول "ترجمان الأشواق" بمعزل عن "ذخائر الأعلاق". والحق أنه من الصعب جدا بل من المستحيل الفصل بين المؤلفين معا، رغم أن ترجمان الأشواق نص في شعر الغزل، والذخائر والأعلاق نثر وشرح أراده صاحبه أن يكون وصفيا لغزله الحسي، لذلك فالإشكال الكبير الذي واجهناه تمثل في عدم التعامل مع ترجمان الأشواق وشرحه كنصين مختلفين، بل يمكن اعتبارهما وجهين لموضوع واحد: وجه محسوس وآخر معقول مجرد؟

دواعي تأليف "ترجمان الأشواق"

إن ترجمان الأشواق لا يجعلنا نتعب في البحث عن الأسباب والدوافع التي أدت بابن عربي إلى تأليفه، فهو نص يتطرق فيه صاحبه إلى كيفية نزوله وانبعاثه، ولنترك ابن عربي يبرر ويعلل فيقول: ... كان لهذا الشيخ رضي الله عنه بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تقيد النظر، وتزين المحاضر، و تحير المناظر، تسمى النظام، وتلقب بعين الشمس والبهاء، من العابدات العالمات، السابحات الزاهدات، شيخة الحرمين، وتربية البلد الأمين الأعظم بالأمين، الساحرة الطرف، عراقية الظرف، إن أسهبت تعبت، وإن أوجزت أعجزت، وإن أفصحت أوضحت، إن نطقت خرس قس بن ساعد ، وإن كرمت خنس معن بن زائدة، وإن وفت قصر

السموأل خطاه، وأعزي بظهر الغرور فامتطاه، ولولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض، السيئة الأعراض لأخذتُ في شرح ما أودع الله في خلقها من الحسن وفي خلقها الذي هو روضة المزن، شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء، حقة مختومة، واسطة عقد منظومة، يتيمة دهرها، كريمة عصرها، سابغة الكرم، عالية الهمم، سيدة والديها، شريفة ناديها، مسكنها جياد، وبيتها من العين السواد. ومن الصدر الفؤاد أشرقت بها تهامة، وفتح الروض لمجاورتها أمكانه، فنمت أعراف العارف بما تحمله من الرقائق واللطائف ،علمها عملها، عليها مسحة ملك وهمة ملك فراعينا في صحبتها كريم ذاتها، مع ما انضاف إلى ذلك من صحبة العمة والوالد، فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد، بلسان النسيب الرائق أو عبارات الغزل اللائق، ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس ويثيره الأنس من كريم ودها وقديم عهدها ولطافة معناها وطهارة مغناها، إذ هي السؤال و المأمول والعذراء البتول (...) فأعربت عن نفس تواقة، ونبهت على ما عندنا من العلاقة، اهتماما بالأمر القديم، وإيثارا لمجلسها الكريم"[1].

وللزيادة في التوضيح يقول ابن عربي: "فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني"[2].

كان ابن عربي بحسب التراجم التي عرّفت به ذا حس مرهف وذوق، كما أنه تذوق نعم العالم المحسوس، و"النعيم في عالم المحسوس يزيد الأنس بالمعاني في عالم المعقول (...) والصوفية الأخيار كانوا في الأصل من عشاق الصور الحسية[3].

الغزل في ترجمان الأشواق

يشكل الغزل الباب الذي يمكن العبور منه إلى ديوان ترجمان الأشواق. فالغزل، أي التعبير عن مشاعر الحب ووصف الحبيبة، هو الذريعة التي دعت ابن عربي إلى نظمه، وذلك تعبيرا عن حبه لفتاة تسمى بالنظام[4]. من هنا، يعرض هذا الفصل ملامح هذا الغزل وأهم مميزاته، كما وردت في الترجمان. وهنا لابد من طرح أسئلة أولها هو التالي: هل كان ابن عربي مبدعا أو متبعا لغيره من الشعراء الذين نظموا في الغزل؟

إن الشعراء الذين تقدموا على ابن عربي قد توزعوا في تغزلهم إلى غزل بدوي وآخر عذري، ففي الغزل البدوي الذي نراه في ترجمان الأشواق وقف الشاعر على الأطلال يتحسر على الأماكن التي عمرتها المحبوبة، ثم يتغزل بها بحسب معايير الجمال البدوي. أما في الغزل العذري، وهو النوع الآخر للغزل في ترجمان الأشواق، فإن الحبيبة قلما تظهر من خلال وصف المحب لها، بل تحتل مشاعر الأسى واللوعة التي تنتاب

(1) ترجمان الاشواق، دار صادر، بيروت، 2003، ص. 8-9.
(2) نفس المصدر والصفحة.
(3) زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجبل، بيروت، 120/1.
(4) ترجمان الأشواق، ص. 8.

الشاعر جراء فراقه للحبيبة المساحة الأوسع في شعرهم(5). ولا نغفل الغزل الذي اختطه عمر بن أبي ربيعة ومن سار على منواله، والذي تميز، إلى جانب التغزل بصفات المحبوبة الجسدية حسب المعايير البدوية وذكر مشاعر الأسى واللوعة، بإدخال عناصر السرد القصصي إلى الغزل، إلى جانب إشراك المحبوبة في التعبير عن مشاعرها تجاه الشاعر الحبيب(6).

يمكن القول إن ابن عربي قد استمد عناصر غزله من هذه التيارات الثلاثة التي تمّ ذكرها، إذ ظهر تأثره بكل واحد منها مع إدخاله بعض عناصر الجدة التي تميز بها ابن عربي ووسمت نتاجه الأدبي. بعد هذا وجب التطرق إلى موقف ابن عربي من المرأة.

موقف ابن عربي من المرأة

ماذا تمثل المرأة في النظام الفكري الذي شيده ابن عربي؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من تحديد موقف ابن عربي من المرأة، والذي شهد تحولات ذات دلالات على المستوى الشخصي. فقد كان للمرأة حضورها في حياة ابن عربي. فقبل أن ينخرط في سلك المتصوفة، نجد أن لزوجته مريم دورا في تعرفه على هذا الطريق، كما كان لامرأة تدعى شمس الفقراء دور بارز في انخراطه أكثر فأكثر في هذا العالم، وقد كان يدعوها أمه الروحية.

لم تكن هذه العلاقة من الأنثى خالية من مواقف سلبية، وفي هذا يقول ابن عربي: "كنت من أكْرِه خلق الله تعالى في النساء وفي الجماع في أول دخولي إلى هذا الطريق، وبقيت على هذا نحوا من ثماني عشرة سنة إلى أن شهدت هذا المقام، وكان قد تقدم عندي المقت لذلك، فلما وقفت على الخبر النبوي، وأن الله حبب النساء لنبيه، وهو أحبهن بتحبيب الله إليه، زال عني ذلك المقت. وما يعلم قدر النساء إلا من علم وفهم عن الله ما قاله في حق زوجتيْ رسول الله عندما تعاونتا عليه. ومذّاك وأنا أكثر خلق الله رأفة بهن ومحبة لهن"(7).

---

(5) كما في شعر جميل بن معمر وقيس بن ذريح وقيس بن الملوح، وخاصة عند قيس بن الملوح الذي يُعرف بالمجنون، إذ قلما تظهر الحبيبة بل تظهر مشاعر الأسى واللوعة والتي تصل حد الموت (ديوان العذريين)

(6) يقول ابن أبي ربيعة:

وذات وجد علينا ما تبوح به	تحصى الليالي إذ غبنا لها عددا
تبكي علينا إذا ما أهلها غفلوا	وتكحل العين من وجد بنا سهدا
حريصة أن تكف الدمع جاهدة	فما رقا دمع عينيها وما جمدا

ديوان عمر بن أبي ربيعة، دار صادر، بيروت، 1992، ص. 98-99.

(7) الفتوحات المكية، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972، 236/8.

لقد أسس ابن عربي لنظام فريد[8]، لذا كان لزاما لفهم نظرة ابن عربي للمرأة عرض آرائه الوجودية ودور المرأة فيها، لأن فكر ابن عربي يتميز بخاصية نادرة، إذ أن أي نقطة يختارها الباحث للإبحار في فكر ابن عربي تحيل على نظامه الفكري كله. إنه فكر يقوم على بنية دائرية مماثلة لبنية الوجود التي أشرنا إليها. وككل بنية دائرية، ثمة مركز وثمة محيط، وبإمكاننا الانطلاق من أي نقطة على هذا المحيط[9].

ولابد من التذكير بأن النقطة الأساس هي مفهوم ابن عربي للوجود وعلاقته بالخالق ودور الإنسان فيه، ككل، ذكرا كان أو أنثى، فهذا المفهوم هو الذي يوضح طبيعة الرمز الأنثوي ومدى علاقته بأفكار ابن عربي الأنطولوجية. فالإنسان هو آخر الموجودات، "فأول ما خلق الله العقل فهو أول الأجناس. وانتهى الخلق إلى الجنس الإنساني فكملت الدائرة. وما بين طرفي الدائرة، جميع ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأول الذي هو القلم أيضا وبين الإنسان الذي هو الموجود الآخر"[10]. هذه الآخرية ليست آخرية في الزمان، إذ لا مدخل للزمان في تصور ابن عربي الدائري للوجود، فالإنسان والعقل يمثلان طرفي الوجود[11] والإنسان أيضا هو "أول بالمرتبة وآخر بالوجود، فالإنسان من حيث رتبته أقدم من حيث جسميته"[12]. وهو في الوقت نفسه يتميز بصفتين متضادتين أخريين: الظاهر والباطن. فهو ظاهر لأنه موجود مكانيا وزمانيا، وهو باطن من حيث إن السماء الإلهية ظهرت كلها فيه "والآخر من حيث الصورة الكونية، والظاهر بالصورتين والباطن عن الصورة الكونية بما عنده من الصورة الإلهية"[13]. إن الصفات التي يلصقها ابن عربي بالإنسان إذ هي ذاتها صفات الخالق، فابن عربي يرى أن الخلق هو بمثابة مرآة لهذا الخالق وهما جوهريا شيء واحد[14]، وهما في حالة انجذاب مستمر من خلال قوة محددة وهي الحب والتي يعدّها ابن عربي المسؤولة عن الخلق. بهذا يطور ابن عربي مفهوم الحب الذي نادى به المتصوفة ليصل به إلى مستوى كوني.

كما يرى ابن عربي، ومن خلال هذا الحديث، أن عملية الخلق مرتبطة بالأنثى، ويُحصي المصطلحات المرتبطة بالذات الإلهية التي يجدها كلها مؤنثة: الذات الإلهية، الصفات الإلهية، الحقيقية، العين، القدرة وأمثالها[15]. ولما كانت الأنثى جزءا من الرجل، فإنما تصبح الجزء الخفي الذي يسعى الرجل إلى معرفته، ولا

(8) Huda Lutfi, « The Feminine Element in Ibn Arabi's Mystical Philosophie » in *Alif : Journal of comparative Poetics*, 1985, p. 8.

(9) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002، ص. 167.

(10) الفتوحات المكية، 125/1.

(11) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، 1983، ص. 157-158.

(12) الفتوحات المكية، 343/3.

(13) المصدر نفسه، 468/2.

(14) Huda Lutfi, «The Feminine Element in Ibn Arabi's Mystical Philosophie » p. 10.

(15) Toshhiko Izutsu, *Key Philosophical concepts* (Tokyo: The Keio Institute Of Cultural & Linguistics Studies, 1966), p. 194-195.

يستطيع أن يعرف نفسه، وبالتالي ربه، من دون معرفة الأنثى. هكذا تصبح الأنثى رمزا لوصل ما انقطع مع ربه[16]. وتصبح الذكورة والأنوثة رمزين لحالتين كونيتين، فكلاهما عنصران أساسيان في كل ما هو موجود. فهما القطبان اللذان يكمل بعضهما البعض: أحدهما ناشط– الذكر– والآخر متلق –الأنثى– وهذان القطبان في تفاعل مستمر، وهما مجتمعان معا من خلال قوة الحب"[17].

يقودنا هذا النقاش إلى مفهوم ابن عربي لموضوع التجلي، لأنه المفهوم الذي يرتكز عليه فكر ابن عربي[18]. يتسرب لفظ التجلي إلى كل البنيان الفكري لابن عربي، ويتداخل مع نظرياته كافة. وبالتجلي يفسر إشكالية صدور العالم عن الذي لا يتغير. وهذا المفهوم مكون من عدد من المفاهيم التي تتفرع عنه.

يُعرّف ابن عربي التجلي بأنه "ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب"[19]. ينطلق التعريف من أفكار ابن عربي الوجودية، إذ يوجد هناك عالمان: واحد روحي باطن وآخر أرضي ظاهر، وبينهما مستويات ومراتب وجود متعددة. فهناك مفهوم "التجلي الأسمائي"، وهو تجلي الأسماء الإلهية التي لا حصر لها ولا عدد بحيث تكون "أصل العالم وأصل الجوهر الفرد وفلك الحياة"[20]. أما التجلي الوجودي فهو التجلي الذي يكسب الموجودات وجودها، ومن دونها لا تكون موجودة لأنه يظهر فيها فيمنحها الوجود[21]. ولابن عربي تصور دائري للعالم كما ذكرنا آنفا، وبالاعتماد على التجلي الأسمائي يصبح الاسم الأعظم –الله الواجب– مركز هذه الدائرة. من محيط هذه الدائرة تمتد خطوط لكل نقطة من المحيط، وهي الأسماء الإلهية التي لا حصر لها ولا عدد. والدائرة هي دائرة أجناس الممكنات[22].

إن العالم بأسره وبكل جزيئاته، كما يرى ابن عربي، وُجد وبقي على وجوده بالتجلي الإلهي، "فهو مجْل للحق، أي مظهر للأسماء والصفات الإلهية. وأتمّ مجْل أو مظهر هو الإنسان الكامل. "ففي الإنسان قوة

---

(16) *The Feminine Element in Ibn Arabi's Mystical Philosophy*, p. 13.

(17) الفتوحات المكية، 565/2.

(18) *Key Philosophical concepts*, p. 195.

(19) تعريفات الجرجاني، ص. 53.

(20) إنشاء الدوائر ويليه كتاب عقلة المستوفز، ويليه كتاب التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، طبعة محققة، مكتبة عالم الفكر، مصر، (د.ت) ص. 16-19.

(21) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت،1981، ص. 258.

(22) وهذا التصور الدائري يفسر ظاهرة أخرى هي حنين الإنسان إلى بدايته يقول ابن عربي: "إعلم أن العالم كروي الشكل لهذا حن الإنسان في نهايته إلى بدايته. فكان خروجنا من العدم إلى الوجود به سبحانه، وإليه نرجع كما قال عز وجل: [وإليه يرجع الأمر كله] وقال أيضا: [وإليه المصير] ألا تراك إذا بدأت وضع دائرة فإنك عندما تبتدئ بها لا تزال تديرها إلى أن تنتهي إلى أولها، وحينئذ تكون دائرة. ولو لم تكن الأمر كذلك لكنا إذا خرجنا من عنده خطا مستقيما لم نرجع إليه، ولم يكن يصدق قوله، وهو الصادق: [وإليه ترجعون] فكل أمر وكل موجود هو دائرة تعود إلى ما كان منه بدؤها، وأن الله تعالى قد عين لكل موجود مرتبة في علمه." (الفتوحات، 248/1)

كل موجود في العالم، فله جميع المراتب، ولهذا اختص وحده بالصورة، فجمع بين الحقائق الإلهية وحقائق العالم، فكان الإنسان أكمل الموجودات. فكل ما سوى الإنسان خلق إلا الإنسان فإنه خلق وحق، فالإنسان الكامل هو على الحقيقة الحق المخلوق به"(23).

بحسب هذا المفهوم تصبح المرأة تجليا من تجليات المطلق في هذا العالم. وهذا المفهوم يعتمد بشكل أساسي على الحديث القدسي: "كنت كنزا مخيفا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق، فتحببت إليهم بالنعم فعرفوني"(24). فالمرأة هي إحدى هذه المخلوقات التي يرى ابن عربي أنها، عندما تكون محبوبة، تمثل الحق المتجلي فيما لا يتناهى من صور الجمال، سواء أكانت هذه الصور حسية أو معنوية أو روحية. وهو في استخدامه للرمز إنما يرمز بالاسم إلى حقيقة المسمى، وبالصورة إلى صاحب الصورة.

ينقسم مفهوم ابن عربي للتجلي إلى مراتب، وكل مرتبة لها وظيفة متعلقة بالخلق. ومما يلفت النظر أن إحدى المراتب التي يسميها ابن عربي "عالم الأمر أو العقول الكلية"(25). في هذا المستوى، يشبه انبعاث النفس الكلية(26) عن العقل الأول، كانبعاث حواء من آدم في عالم الأجرام(27) ثم بالتوالد والنكاح بين العقل [مذكر] والنفس [مؤنث] تولدت عنه الطبيعة – الهباء-(28)، ومن هذا التوالد يحصل توالد آخر في هذا العالم لينتج عنه العالم المحسوس(29).

تكتسب الأنثى عبر هذا التحليل بعدا كونيا بحيث يجعلها رمزا للعطاء والخلق في هذا العالم، وفيها قبس من الخالق بحيث تصبح خالقة وليس مخلوقه(30). فيقرر ابن عربي أن الواحد أحب أن يرى نفسه في صورة غيرية، يتجلى فيها ويرى نفسه من خلالها. ويتمسك ابن عربي بالمعنى الحرفي لكلمة أحببت، ويفسرها

---

(23) الفتوحات المكية، 396/2.

(24) ابن عربي، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، مؤسسة الرسالة، طهران، 1988، ص. 157، الفتوحات المكية، 325/3.

(25) الفتوحات المكية، 140/1.

(26) يقابل اللوح في القرآن.

(27) الفتوحات المكية، 139/1.

(28) أحد مستويات التجلي عند ابن عربي.

(29) الفتوحات المكية، 140/1.

(30) ينظُر جلال الدين الرومي إلى المرأة نظرة Mathnawi, Book 1, verse 2437 (ed. Nikholson, I, 155-56) مشابهة لابن عربي. فهي تمثل النوع الأكمل للجمال الإلهي على هذه الأرض. وهي تصبح الوسيط المثل والذي يمثل الجمال. وشراح جلال الدين الرومي، ومنهم والي محمد أكبر آبادي يتفقون مع ابن عربي على أن المطلق يتمظهر في هذا الكون وبشكل محسوس في هذا الكون ومن خلال الإنسان، وبشكل أكمل من خلال المرأة. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, 338-339.

بالعشق الذي يسبب ضيقا في النفس، فيحاول العاشق التنفيس عن ضيقه بإخراج ما في صدره عن طريق التنفس[31].

تشبه هذه النظرة إلى المرأة النظرة التي يكنها غلاة الشيعة كالإسماعيلية والنصيرية للسيدة فاطمة الزهراء، التي أنجبت الأئمة بحيث أصبحت "فاطمة فاطر"، أي الخالق بحيث حوتْ، إلى جانب كونها أنثى، صفة مذكرة وهي الخلق[32].

ولعل من نتائج إرجاع ابن عربي المرأة إلى جوهرها الأنثوي، باعتبارها مصدر الوجود ومنبع العطاء؛ تغيرُ النظرة السائدة عن المرأة، فبعد أن كانت مشتهاة وموضوع الحب، أصبحت هي الصورة المثلى من بين الصور المتعددة التي يحب فيها الله، لأنها ليست سوى مجلى من المجالي الإلهية، ولأن أساس العبادة الحب، والله هو المحبوب والمعبود على الإطلاق[33].

الترجمان بعيون الذخائر والأعلاق

من خلال التعامل مع نص ترجمان الأشواق وتابعه الذي وضعه ابن عربي الذخائر والأعلاق، وجب أن نقف أمام إشكالية كبرى تتمثل في كون نص شعري يدور حول فتاة تعيش في مكة، معروفة الهوية والنسب، أحبها الشاعر بكل جوارحه، وصرح بذلك في مقدمة المؤلف، تحوّل في طرفة عين إلى الحديث عن المطلق من منطلق المحدود دونما مقدمات وإشارات واضحة، إن ترجمان الأشواق لا يختلف في سياقه وتعابيره ومضامينه عن سياق الغزل العربي وتعابيره ومضامينه. بينما نلمس في الذخائر والأعلاق تقلبَ الترجمان رأسا على عقب بطريقة وأسلوب يجعلان القارئ للنصين معا يقف حائرا، أو متسائلا على أقل تقدير.

فما هي الآليات التي اعتمدها ابن عربي ليكون عمله في الذخائر ذا وجهة نظر منطقية؟ قبل الجواب، كان لزاما علينا، البحث عن الجذور التي نهل منها ابن عربي ليتمكن حسب تفكيره هو، من تحويل الغزل المحسوس إلى نظريات مجردة.

لم تكن جذور هذه الطريقة التي اعتمد عليها ابن عربي لبلوغ غايته غريبة عن الثقافتين العربية والإسلامية، بل كانت موجودة في علوم البلاغة العربية وتفاصيلها، والتي يمكن اعتبارها المنطلق الأهم لدراسة النص الصوفي، بشكل عام، وضمنه نتاج ابن عربي.

ولما كنا بإزاء عمل فريد في تاريخ الأدب العربي عموما والأدب الصوفي خصوصا، إذ يقوم ابن عربي بدور أساسي في توجيه القارئ أو المتلقي لهذا العمل بعد اتهامه من قبل بعض فقهاء حلب، كان لزاما البحث عن الآليات التي لجأ إليها ابن عربي حتى ينتقل بالدلالة في النص الشعري، ذي الطابع الغزلي، إلى

(31) هكذا تكلم ابن عربي، ص. 177.

(32) *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, p.160.

(33) آمنة بن علي، الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2001، ص. 74.

دلالة أخرى من خلال نص نثري يعبر عن آرائه الوجودية ليصبح جزءا لا يتجزأ من نظامه الفكري الذي شيده وكان شديد الاتساق في تطبيقه في جميع ما كتب من مطولات ورسائل، جاءت جلها بعد ديوان الترجمان وبعد البحث عن الآليات، لابد من التعمق في الأسباب التي جعلت ابن عربي/ الكاتب يتدخل ليوجه القارئ.

يحتاج ذلك، بالطبع، إلى استعراض موجز لنتاج ابن عربي حتى تتوضح العلاقة العضوية التي يحاول ابن عربي إقامتها بين منظومه ومنثوره، وتوجيه القارئ نحوها من أجل فهم نص لم تتعامل معه جل الدراسات إلا في ازدواجيته.

غير أن النص الشعري – ترجمان الأشواق– والذي يدور في فلك التغزل بفتاة معروفة الهوية والشخصية والخصائص، يجعل لزاما على الباحث أن يحدد منهج ابن عربي في الغزل إذا ما كان صريحا، أم عذريا؛ ذلك لأن كثيرا من الباحثين يربط بين الغزل العذري والتصوف بحيث يبدو الغزل العذري وكأنه إرهاص للغزل الصوفي. فما موقع غزل ابن عربي في ترجمان الأشواق في ضوء أصناف الغزل التي عرفها الأدب العربي، والتي سبقت ابن عربي.

إذا كان ابن عربي اضطر غير باغ ولا عاد إلى شرْح ديوانه، فما عساه يكون حال قارئ طارئ؟ والحق أن غيرنا عاش هذه المفارقة وتكبد المشاق والمصاعب عند مقاربته لنصوص ابن عربي، ونستحضر هنا تجربة الباحث ابن العلاء عفيفي الذي هم بترجمة فصوص الحكم إلى اللغة الإنجليزية إذ يشرح لنا هذه التجربة قائلا: "أقبلت على قراءة كتب ابن عربي مبتدئا بالفصوص، فقرأته مع شرح الفاشاني عليه عدة مرات، ولكن لم بفتح عليّ بشيء، فالكتاب عربي مبين، وكل لفظ فيه إذا أخذته بمفرده مفهوم المعنى، ولكن المعنى الاجمالي لكل جملة وكثير من الجمل ألغاز وأحاج لا تزداد مع الشرح إلا تعقيدا وإمعانا في الغموض. وذهبت إلى الأستاذ(34) أشكو حالي، وأذكره بأن هذه أول مرة استعصى فيها علي فهم كتاب باللغة العربية، فنصحني بترك الفصوص، والإقبال على كتب ابت عربي الأخرى. فقرأت منها نيفا وعشرين كتابا ما بين مطبوع ومخطوط؛ منها الفتوحات المكية، وهنا بدأتْ تتكشف لي معاني الشيخ ومراميه بعدما أصبحت على إلف بمصطلحاته وأساليبه، فلما عدت إلى الفصوص وجدته مع صغر حجمه خلاصة مركزة لأمهات تلك المعاني، ووضح لأول مرة ما كان مستغلقا"(35).

إن عودة العفيفي إلى كتب ابن عربي هي ما يهمنا هنا كمثال لحالة الباحث مع الشيخ الأكبر، إذ انتهجنا مثله العودة إلى بعض آثاره الأخرى كوسيلة أساسية لفهم طبيعة نصي ابن عربي، المنظوم والمنثور، أي ترجمان الأشواق والذخائر والأعلاق لنلقي الضوء على هذه التجربة الفريدة، فكان كتاب الفتوحات المكية

(34) يقصد المستشرق رينولد نيكلسون.

(35) The mystical philosophie of Muhyddin ibn arabi, p. 21.

المصدر الأساس لأنه ضم عرضا لأفكار ابن عربي في أسلوب يمتاز عن سائر مؤلفاته بالتفصيل والتطويل الإيضاحيين، وكأنه أراد من فتوحاته أن تكون الموسوعة، أو المعجم المفصل، لنظرياته في التصوف والعرفان.

السؤال الذي يظل مطروحا وبقوة هو: لماذا المرأة؟ لماذا لم يختر وسيلة أخرى يعبر من خلالها عن علاقته بالمطلق؟ ما هو دور المرأة في نظامه الفكري الذي يظل مفتاحا أساسيا لفهم هذا النص/ الإشكال؟ ما هي أهم المفاهيم الوجودية التي يتبناها ابن عربي والتي تشكل خلفية هامة هي حقيقة استخدامه للمرأة سارع عبر الذخائر إلى جعلها رمزا للعلاقة مع المطلق في جل منتوجه ومؤلفاته، وكرمز صوفي بشكل عام، وكيف تعامل المتصوفة مع هذا الرمز، ثم كيف انتقل به ابن عربي وطوره، من خلال منظومته الفكرية ليصير ذلك الرمز– المرأة– حقيقة كونية خالدة تحكم نظام الكون؟

النَّظام كمثال تطبيقي

انعكست هذه الآراء الوجودية في ترجمان الأشواق على الكيفية التي أوّل بها ابن عربي رمز المرأة، بحيث أصبحت المرأة رمز الحكمة، فأنّى توجهتَ في هذا الديوان، تجد أن المرأة هي الحِكم الإلهية أو الواردات الإلهية التي ترد قلب العارف. والأمثلة كثيرة على هذه الظاهرة. فهي "فاتكة الألحاظ" لأنها تحصل للعبد وقت خلوته فتقتله عن مشاهدة ذاته[36]. وهي أسقفة من بنات الروم، "أي هي من عين التوحيد ليس عليها من زينة السماء الإلهية أثر كأنه جعلها ذاتية لا صفاتية"[37]. هنا تظهر أهمية هذه المعرفة ومدى قربها من الذات الإلهية، وهذا دليل آخر على تأثير آراء ابن عربي الوجودية على بنية هذا الديوان وتركيبه[38].

عندما يستشهد ابن عربي بأسماء المحبوبات المشهورات اللواتي قيل فيهن من الشعر الكثير، تظهر وكأنها كنايات عن هذه الحقائق الإلهية في مثل قوله[39]:

فناد بدعد والرباب وزينب وهند وسلمى ثم لبنى وزمزم

(36) ترجمان الأشواق، ص. 15.

(37) المصدر نفسه، ص. 17.

(38) "الإنسان أرقى الموجودات وأعلاها من حيث إنه مجلى كل حقائق الوجود ومراتبه من جهة، وهو مجلى الحقيقة الإلهية من جهة أخرى... وهو أول الموجودات من حيث القصد الإلهي، وهو بالنية الأول والآخر." (الفتوحات المكية، 343/3) وهذه الفكرة ظهرت أيضا في ترجمان الأشواق: "... هذا الجسم الإنساني فإنه أعدل النشآت الطبيعية، ولذلك قبل الصورة الإلهية." (ترجمان الأشواق، ص. 57)

(39) ترجمان الأشواق، ص. 23.

هذه الحقائق هي "الغادة التي تريك سنا البيضاء عند التبسم"[40]. إن ما يلفت النظر هنا هو شرح ابن عربي لهذه الحقائق، إذ يرى أنها "تتسابق إلى الكيان لتظهر آثارها." هنا أيضا يظهر تأثير مفهوم التجلي عند ابن عربي والذي سيظهر أكثر تباعا كلما تعمقنا في دراسة هذه الأبيات. ففي البيت التالي:

فأبدت ثناياها وأومض بارق   فلم أدر من شق الحنادس منهما

يتحدث ابن عربي صراحة عن "الحكمة المتجلية من حقيقة إلهية في صورة مثالية في مقام بسط... فأشرقت أرضي وسمائي"[41]. وهذه الحكمة يسعى إليها العارف ويشبهها بالمخدرات التي هن جاهزات لكي يعرس بهن[42].

في موضع آخر يقول[43]:

فلو كنت تهوى الفتاة العروبا   لنلت النعيم بها والسرورا

تصبح الفتاة العروب "الصورة الذاتية التي يسعى إليها العارفون"، وهي أيضا "الطفلة اللعوب [التي] تعادى"، أي تتهادى من الحضرة الإلهية لقلب هذا العارف[44].

يتكرر تشبيه الحكمة بفاتكة اللحاظ في مواطن متعددة من الديوان، لكن في هذا الموضع يركز على "اللحاظ" ليخلص إلى أن هذه الحكم هي نتاج "مشاهدة وكشف لا علوم إيمان وغيب، لكنها عن تجليات صور"[45]. وهذه الفكرة تتردد على طول الديوان[46].

---

(40) ترجمان الأشواق، ص. 24.

(41) المصدر نفسه، ص. 26.

(42) المصدر نفسه، ص. 38.

(43) ترجمان الأشواق، ص. 66.

(44) المصدر نفسه، ص. 79.

(45) المصدر نفسه، ص. 50، من كل فاتكة بطرف أحور من كل ثانية بجيد أغيد، هذه المعرفة والحكمة لها حنان على من تعشق بها (ترجمان الأشواق، ص. 91).

(46) ألا هل إلى الزهر الحسان سبيل / وهل لي على آثارهن دليل. في هذا البيت يرى ابن عربي أن الحسان هي المعارف التي تتحصل من خلال "التجليات الذوقية" (ترجمان الأشواق، ص. 191).

على سبيل الختم: الشعر ترجمانٌ لابن عربي

كان الشعر وسيلة ابن عربي للتعبير عن أفكاره الصوفية وآرائه الوجودية، وقد احتلّت هذه الآراء مساحة واسعة من الديوان، فالوجود واحد بالنسبة له، ولكن الأسماء الإلهية هي التي تكثّره(47):

عين توحّد والأسماء تكثّرها والكثر لا ينتهي فيهما إلى أمد

وفي موضع آخر يقول(48):

أسماءُ أسمائه الحسنى التي تبدي هي الكثيرة بالأوتار والعدد
وما بأسمائه الحسنى التي خفيت عن العقول سوى حقيقة الأحد

والذات الإلهية بسيطة ومجرّدة، ولا يحدّها وصف ولا تعريف، ولا يعرف كنهها، فهي منزّهة عن كل وصف(49):

الله أعظم أن يدرى فيعتقدا مقيدا وهو بالإطلاق معروف

ولكنه، في الوقت نفسه، يتجلى في صور المحدثات:

وهو الذي تدرك الأبصار في صور مشهودة فهو للأبصار مكشوف

ولا يكون إدراك الذات الإلهية ووصفها إلا من خلال ما ندركه من العالم المحسوس الذي هو تجلّ للعين الوجودية في صور لا تعدّ ولا تحصى

(47) المصدر نفسه، ص. 152.
(48) المصدر نفسه، ص. 139.
(49) ديوان ابن عربي، ص. 298.

قد يكون شعر ابن عربي أوضح تعبيرا وأسهل تناولا من كتاباته النثرية، لكنه لم يتمكن من التفصيل بسبب طبيعة الشعر التي طالما تجبر الكاتب على الاختصار، فيحتاج من يريد فهم هذه القضايا إلى شروحات وإلى الرجوع إلى كتاباته النثرية لكي تتوضح مقاصد ابن عربي فيها(50):

ظهر الشعر أيضا في كتاباته النثرية، فهو يستشهد بشعر من إنشائه

في بداية بعض الفصول في "الفتوحات المكية"، وكذلك في بعض الرسائل. فكأن هذه القصائد بمثابة المدخل والتوطئة للأفكار التي سيتناولها في رسالته أو في الفصل الذي سيطرحه في كتابه.

وأحيانا فإن الشعر لم يكن للاستشهاد، بل هو جزء لا يتجزأ من

النص، فيه يعبّر من خلاله عن الأفكار التي يطرحها. وقد أوضح ابن عربي نيته هذه في مقدمة رسالة مواقع النجوم عندما قال:

"... ثمّ ختمْت الكتاب بفصل شريف، فيه مواقع نجوم ومطالع أهلّة، توضح مغلقات وترتب أدلة. وعزمْت أن لا أدع فيه لغيري نثراً ولا نظماً ولا أجعل لسواي عليه قضاء ولا حكما. فأنا في مجموع هذا الكتاب وغيره أتلقّى من الملك ما يرد به على الملك"(51). إذن، فالنثر والنظم بمنزلة واحدة، كلاهما وسيلة للتعبير عن أفكاره، ويود ابن عربي أن يسبق الجميع في كليهما.

يلاحظ أيضا في شعره الموجود في تصانيفه النثرية بعض المقطوعات الغزلية، ولكنها ليست في محبوبة واضحة المعالم، بل يظهر أنّها تتحدث عن المطلق(52):

البدر في المحو لا يجاري صحّ له النور بعد	وفي تناهيه لا يحدُّ
محوٍ في في المحوصحّت له	ثم إليه يعود بعدُ
فيَّ المحوصحّت له فأثنت	عليه لما أتاه يعدو

نستشف من خلال تأمل هذه المقطوعة الشعرية، منذ الوهلة الأولى أن ظاهرها الغزل، لكنها تتحدث عن المطلق . الله. وفي بعض المواطن يذكر اسم الله صراحة بشكل لا يحتاج إلى تأويل أو تفسير(53).

(50) علي حيدر، مدخل إلى دراسة التصوف: الشعر الصوفي في القرن السابع الهجري والعصر المملوكي والعصر العثماني، دار الشموس، دمشق، 1999، ص. 66.

(51) محيي الدين ابن عربي، "مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم" في مجموعة رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2000، ص. 255.

(52) ديوان ابن عربي، ص. 278.

(53) مجموعة رسائل ابن عربي، المجموعة الثالثة، ص. 279.

النار تضرم في قلبي وفي كبدي فجُدْ عليّ بنور شوقا إلى نور ذات الواحد الصمد
الذات منفردا جاد الإله به في الحال فارتسمت حتى أغيب عن التوحيد بالأحد
فصرت أشهده في كل نازلة حقيقة غيبت عقلي عن الجسد
عناية منه في الأدنى وفي البعد

يلاحظ في هذا النوع من الغزل أن المقصود به هو الله دون واسطة؛ إذ أنّ الخطاب مباشر، وهذا يذكّرنا بالغزل الصوفي في مراحله الأولى والذي كان يخلو من رمز المرأة، ويقف هذا في طرف نقيض لترجمان الأشواق الذي يركّز ابن عربي حديثه فيه عن المرأة، والذي يخلو من أي ذكر مباشر صريح للمطلق. ما يلاحظ في مثل هذا الشعر هو ذكر المشاقّ والآلام التي يعاني منها، ويذكّرنا بالشعراء العذريين الذين كان يشيع في شعرهم ذكر مشاعر الأسى واللوعة، ويبقى الاختلاف بين الشعر العذري وهذه الأبيات أن الشاعر العذري يعاني ويكابد من أجل المرأة، وهذه الأبيات مكابدة في سبيل المطلق الحق. هذا الحق مرتبط بفكرة أنّ الوجود فقط هو لهذا المطلق، وبالتالي فإنّ من يحب، مهما كان هذا المحبوب، فإنه في الحقيقة يحبّ الله، ولكن من حيث لا يدري[54]:

ليس في الوجود من يقول ربّي
غيرُه تعالى إذ أقول ربّي
ما أرى محبا في هوى محبّ
إنّما هواه أن يكون حبّي
ما أرى حبيبا من أحبّ حبّي
في هوى حبيبي قد قضيت نحبي

والحبّ ضروري، فمن لم يمتلك قلبا محبّا فإنه لن يصل إلى المطلق، لأنه المفتاح الذي يفتح الباب أمام السالك[55]:

باب المعارف مفتوح لقارعه وكيف يقرع باب وهو مفتوح
وما ذاك إلا لمن في الدار من حرم والشخص ذو بصر والصّدر مشروح في أهله
وصاحب الدار غيران وذو مقة ولي والهوى رمز وتشريح

(54) ديوان ابن عربي، ص. 68.
(55) ديوان ابن عربي، ص. 101.

يقرع هذا الباب قليب به وجد وتبريح

إن هذه الأبيات التي استشهدنا بها تبين لنا أنّ ابن عربي يستخدم مصطلحات المحبّين، ولكن طبقا للمنهج الصوفي الرمزي، ورغم استعانته بعلم البيان بكل تلويناته ومعانيه، نستطيع الوصول إلى المبتغى المنشود من قوله وهو حب الله.

ولكنّ في المقطوعة (458)[56] من الديوان، نشهد حضورا أنثويا حسيا واضحا، بل يمتدّ الأمر إلى أن يكون هناك نوع من التواصل الجسدي، والذي تمثّل في التقبيل والعناق وتشبيه قوام جسد الأنثى بالغصن:

هي لما لبستها سبحتْ حسبي الله تعالى وكفى
وأتت تلثم نعلي خدمة ولقد كان لنا فيه شفا
ولقد عانقْت منها غصنا يخجل الغصن إذا ما انعطفا
وارتشفنا ريقة مسكيّة الشّهد إذا ما ارتشفا

ما السبب في هذا التغيّر؟ فبعد أن كان التغزّل بعيدا عمّا هو حسي، يعود بنا ابن عربي ليتغزّل بفتاة، ويذكر مفاتنها الحسية، فيقدّم أجواء تجربة محمومة. للإجابة عن هذه الإشكالية لابد من الرجوع إلى المقطوعة التي سبقت المقطوعة الأخيرة، والتي تروي حادثة التقائه بفتاة جاءت تطلب لبس الخرقة الصوفية، وطلبت أن تتوب على يديه[57]. بعد هذه القصة مباشرة، تأتي المقطوعة (485) ولكنها مسبوقة بالأسطر التالية: "إلى هنا انتهى ما وقع في الحسّ من هذه الواقعة، وما أذكره بعد هذا هو مما وقع في النوم. وأما النظم فإنه كله في حال النوم. فكانت بشرى وهذا ذكْر ما بقي من النظم فيها." أيضا كان البيت الأخير الذي انتهت به هذه المقطوعة هو:

فانظروا المعنى الذي أرمزه في كلامي تجدوه في الوفا

تتبادر هنا نقطتان أساسيتان، تقود الواحدة منها إلى الأخرى: الأولى هي أن هذه المقطوعة لا تنتمي إلى عالم الحسّ أو عالم الشهادة، بل إلى عالم آخر هو عالم الأحلام والرؤيا، وبالتالي لا تعبّر عن موجود حسّي، وإنما تنتمي إلى "عالم الخيال". أمّا النقطة الأخرى، فهي دعوة ابن عربي القارئ إلى أن يتنبّه إلى أن ما عرضه في هذه المقطوعة لم يكن إلا رمزا، أي أنه يدل على شيء آخر مفارق له، وهذا يعني تغيرا في

(56) المصدر نفسه، ص. 301.
(57) ديوان ابن عربي، ص. 300.

الدلالة. هذا التغير ليس اعتباطيا، وإنما يحتاج إلى نظر وإعمال فكر، وهناك آليات اعتمدت تختلف عن تلك التي يمكن أن يحتاج إليها من يقرأ الأبيات التي ذكرت، والمتعلقة بالمحبّة الإلهية التي يذكر فيها الله بشكل صريح. إنّ أقصى ما يمكن أن تحتاجه مثل هذه الأبيات هي تفسير بعض المصطلحات التي يستخدمها ابن عربي بشكل متكرّر.

ملمح آخر لشعر ابن عربي خارج إطار ترجمان الأشواق هو أنّه يحوي مصطلحات صوفية تقليدية والتي لم يرد ذكرها في ترجمان الأشواق مثل: التوحيد، الحال والشهود والسلب والإثبات وغيرها[58].

وبالعودة إلى ترجمان الأشواق نجد أن ابن عربي يحدد في مقدمة شرحه لديوان ترجمان الأشواق طريقته في التأويل، ويورد قصيدة من ستة عشر بيتا يضع قاعدته الأولى في التأويل ويسوق عليها الأمثلة[59]. ويطلب من القارئ أن يصرف نظره عن ظاهر الأبيات إلى باطنها[60].

فاصرف الخاطر عن ظهرها واطلب الباطن حتى تعلما

وظاهر هذه الأبيات تغزّل بالمحبوبة وذكر لمفاتنها ووقوف على الأطلال، وكلها معان مطروقة. وبحسب ابن عربي فإن هذا المستوى من التعامل مع النص يمكن تسميته بلسان "أهل الأدب" الذين تعارفوا على مثل هذا النمط من الكتابة. لكن هناك مستوى آخر ظهر من خلال الشرح، وهو المستوى الباطن الذي يحتاج إلى إبانة وإعمال فكر.

يشرح ابن عربي في مواطن كثيرة على امتداد الديوان ومن خلال ذخائر الأعلاق كيف أنه استطاع أن يؤول معنى حسيا ليصبح هذا المعنى دلالة على ما هو معنوي من خلال تحديد المشبه والمشبه به ثم وجه الشبه فيما بينهما، والأمثلة على ذلك كثيرة مثل[61]:

حملن على اليعملات الخدورا وأودعن فيها الدمى والبدورا

فالخدور التي تحوي عادة المحبوبة تصبح حاوية لأسرار من "العلوم والمعارف التكليفية"[62]، وتكون المعارف على حسب ما وقع من التشبيه، لأن المعارف متنوعة بالذي يريد صاحبها منها، يدل عليه بأمر يناسبه من وجهة ما لطيفة لدلالة غيبية.

---

(58) ديوان ابن عربي، ص. 90؛ 308؛ 313.

(59) زكي محمود نجيب، "طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه ترجمان الأشواق" في الكتاب التذكاري: محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة، أشرف عليه إبراهيم بيومي مذكور، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ص. 73-74.

(60) محيي الدين ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 2003، ص. 11.

(61) ترجمان الأشواق، ص. 62

يعرض في الموضع نفسه مثالا على طريقته في التأويل، وهذا المثال منتزع من تفسير القرآن وشرح آية النور المشهورة التي كانت محورا من محاور التفسير الصوفي، وفي هذا يقول: "مثل نوره كمشاة فيها مصباح، بشروطه من الزجاجة التنزيه الذي هو الجسم الشفاف الصافي والزيت المضاف إلى الاعتدال الذي لم يؤثر فيه إلا هو. فيعلم من هذا التشبيه أي نور أراد. وهكذا جميع الأمور التي يريد العارف أن يوصلها إلى الأفهام (...) فينبغي للناظر أن يتحقق من ذلك، ويمعن النظر فيه جهده، ولا يبادر ببادي الرأي فيسرع إليه الخطأ"[63].

نستنتج هنا عدة نقاط أساسية يمكن تلخيصها على النحو التالي:

أولا: أن طريقة ابن عربي هذه في التأويل ليست طارئة في هذا النص، بل هي مستخدمة ضمن علوم أخرى على رأسها علم التفسير.

ثانيا: أن الهدف من استخدام التشبيه هو إيصال علم ما، وهذا العلم بحاجة إلى بذل الجهد وإعمال الفكر لكي يصل صاحب النظر إلى كنهه.

ثالثا: أن من يستخدم مثل هذا الأسلوب هو العارف، أي أن هذا التأويل مؤد إلى معرفة يحصلها المتأول، ولابد له من هذا الأسلوب لكي يصل إلى هذه المعرفة.

يدعي ابن عربي على مستوى ديوان ترجمان الأشواق أن التشبيه كان الوسيلة للجمع بين ما هو حسي وما هو إلهي. ويمدنا بالعديد من الأمثلة عبر شرحه " ذخائر الأعلاق" ففي قوله[64]:

ما نزلوا من منزل إلا حوى من الحسان روضة وطواوسا

تتحول الطواويس إلى الأرواح الإنسانية المقيدة، لأن الطيور ممتزجة بين العالم الروحاني المطلق من حيث طيرانهم في الجو وسياحتهم في الهوى، وبين العالم الجسماني من حيث هيكلهم وتركيبهم. لذلك وقع التشبيه بها لأن الأرواح الإنسانية المقيدة بهذا الهيكل لم تخلص عنه تخلص الأرواح المسرحة التي لا تقييد لها بعالم الأجسام، لأنها مدبرة بأصل الفطرة.

هنا يعرض ابن عربي المشبه والمشبه به ووجه الشبه، وجه الشبه ليس مما يعد من الوجوه القريبة وإنما من الوجوه التي تحتاج إلى إعمال فكر وكد، وبالتالي هي من قبيل الاستعارة التخيلية.

في موضع آخر يقول:

---

(62) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(63) ترجمان الأشواق، ص. 62.

(64) نفسه، ص. 77.

سحبت غديرتها شجاعا أسودا لتخيف من يقفو بذاك الأسود

فالغديرة هي الحكمة التي شبهها بها "لتداخل المقدمات بعضها في بعض كتداخل الضفيرة"[65] والأمثلة تتعدد كالغزلان التي تصبح علوما شوارد لأنها لا تضبط ولا يتصور بها[66].

مما يلفت أيضا في هذا الباب هو استخدامه لفظة "كنى عنه" في أكثر من موضع. وهذه الكنايات من نوع الكنايات البعيدة التي تحتاج إلى واسطة[67]، فحادي العيس يصبح كناية عن الروح الإلهي الناطق[68]، والمطايا تصير كناية عن الهمم[69]، والغزال يصبح كناية عن المحبوب. ثم يشرح ابن عربي ذلك بناء على سببين: الأول لاشتقاقه من الغزل وهو التشبيه والمحبة والنسيب، والوجه الآخر هو الوحش الذي يألف القفز[70]. يظهر هنا اعتماد ابن عربي على أداة لغوية أخرى تتمثل في استخدامه لقواعد الجناس التام والناقص في البلاغة ليصل إلى ربط ظاهر اللفظة، حسب معانيها المعجمية، بمعنى باطني رمزي متجانس تتشابه الكلمات فيها بين لفظتها والرمز التي تومىء إليه، وهذا واضح في قوله[71]:

تهوي فتقصد كل قلب هائم لتخيف من يقفو بذاك الأسود

فالتي تهوي هي الحكمة، بحسب ابن عربي لأن الحكمة "عالية الأوج سامية المكانة" والهوي الذي ينزل من أعلى[72].

ثم نلاحظ كيف أن التوراة في ترجمان الأشواق تصبح إشارة إلى النور، لأن معناها اللغوي، حسب طريقة ابن عربي في التعامل مع الألفاظ، من وري الزند، وكذلك الحال مع اسم سليمى التي تصير إشارة إلى حالة سليمانية ومثلها لبنى تصبح إشارة إلى اللبانة وهي الحاجة[73]، كما تؤول زرود، والتي هي اسم مكان في مكة، ورمال تغدو المعارف المكتسبة لأنها مفككة كتفكك الرمال[74].

---

(65) ترجمان الأشواق، ص. 93.
(66) المصدر نفسه، ص. 83.
(67) الإيضاح في علوم البلاغة، ص. 367.
(68) ترجمان الأشواق، ص. 68.
(69) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(70) ترجمان الأشواق، ص. 80.
(71) ترجمان الأشواق، ص. 91.
(72) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(73) المصدر نفسه، ص. 82.
(74) المصدر نفسه، ص. 83.

هذا النهج في التأويل الذي اختطه ابن عربي لنفسه في هذا الديوان، وجد من يسير على نهجه بحيث أصبح هذا الكتاب تأسيسيا لمدرسة الشروح الصوفية للشعر العرفاني.

وأشهر شراح الشعر الصوفي هم من ورثة ابن عربي، إذ ظهرت فجأة، وبعد وفاة ابن عربي، شروحات لأمهات كتب التصوف، وخاصة فصوص الحكم وتائية ابن الفارض ومنال السائرين لعبد الله الأنصاري، وتكاثرت بشكل لم يسبق له مثيل. كما أنها بمجملها اتبعت سياقا متشابها مما يدل على انتمائها لمدرسة تفسيرية واحدة ذات منهج واحد نجد أصوله مؤسسة من قبل مؤسس تلك المدرسة التفسيرية، بل إن هناك بعض الشارحين الذين ذهبوا في شروحاتهم إلى معان لم يقصدها مؤلفو من شرحوا لهم، وليس مستغربا، في هذه الحال، أن يكون صدر الدين القونوي، صهر ابن عربي وتلميذه، ثم عبد الرزاق الكاشاني والجندي والفرغاني، تلاميذ القونوي، ومن بعدهم القيصري، تلميذ الكاشاني، هم الأركان التي أسست مدرسة شرح "الأدب" الصوفي طبقا للمنهج التأويلي الذي رسخ ابن عربي أركانه في الذخائر والأعلاق كتذييل شرحي لترجمان الأشواق.

والحق أن "ترجمان الأشواق" نص لم يكن في حاجة إلى شرح من طرف ناظمه، ويمكن التعامل معه كمتن مستقل له قواعده وفهمه الذي تفرضه الكلمات المستعملة، ومدى استيعاب المتلقي لها، هذا الأخير هو الوحيد الذي له سلطة تصنيف الديوان، ووضعه في الخانة التي ينتمي إليها أصلا.

نستنتج إذن تعدّد نتاج ابن عربي وغزارته، وتنوّعه ليشمل نثرا وشعرا ورسائل وكتبا تجاوزت المائتين[75]. وهذه الغزارة في الإنتاج صاحَبها تنوّع في أسلوب الكتابة، إذ يلحظ وجود تيّارين بارزين في كتاباته: الأول يعتمد فيه التوضيح والشرح والتفصيل، والآخر يعتمد على التكثيف والتركيز الذي يقربهما من الغموض[76].

ومن أبرز الأمثلة على التيار الأول، كتاب الفتوحات المكية الذي يعدّ موسوعة في عقائد الصوفية ومبادئهم. فهو يشرح مفرداتهم ومصطلحاتهم؛ إذ كان همه أن يوصل للقارئ معاني واضحة. ووسيلته إلى هذه الغاية هي "العبارة." يقول ابن عربي: "فكلّ علم إذا بسطته العبارة، حسن وفهم معناه، أو قارب وعذب عند السامع الفهم، فهو علم العقل النظري لأنه تحت إدراكه، وممّا يستقل به لو نظر"[77].

والعبارة عند ابن عربي تتميز بقربها من القارئ، إذ لا يحتاج لبذل جهد عقلي للوصول إليها، وهي بعيدة عن التعقيد والرمز، وهي الوسيلة المثلى لعرض الأفكار بشكل واضح، وهي في الوقت نفسه تساعد على الشرح والتفسير، فيكثر استخدام أدوات التفسير مثل "أما"، ويقوم بتشريح المفاهيم الصوفية ويفكّكها إلى مكوناتها الأساسية؛ كما فعل عندما حدّد ابن عربي "طريق الخاصة إلى الله" على أنه يقوم على أربعة

---

(75) تاريخ الأدب العربي، 379/4-417.

(76) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002، ص. 124.

(77) الفتوحات المكية، 146/1.

أمور هي: "البواعث والدوافع والأخلاق والحقائق"[78]. يقدّم شرحا لكل مفهوم ويفصّل فيه بدرجة أو بأخرى.

كان لاستخدام العبارة دوافعه المعرفية؛ فهو يحدّد ثلاث مراتب للعلوم: الأولى علم العقل، "وهو كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل... وعلم الأحوال ولا سبيل إليها إلاّ بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحدّها... وعلم الأسرار الذي هو فوق طول العقل"[79]. ولكل مرتبة وسيلة للتعبير عنها، والعبارة هي الوسيلة التي يعبَّر بها عن علم العقل. وهي لا يمكن استخدامها للتعبير عن علم الأسرار، لأن العلم إذا أخذته العبارة سمج واعتاص على الأفهام دركه وخشن، وربما مجّته العقول الضعيفة المتعصبة.

وقد جعل ابن عربي اللغة مستويات وكذلك الخطاب، ومن هذه الفكرة انطلق ابن عربي، بشكل خاص، والمتصوفة، بشكل عام، لأن التجربة التي سعى المتصوفة للتعبير عنها تشبه تجربة الوحي، أي القرآن، كون التجربة الصوفية "تجربة انفتاح على الأنا الباطني الموجود كله، وهذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون"[80]. وهذا التشابه يؤدي إلى تشابه آخر، على المستوى اللغوي، بحيث أصبح لهذه اللغة دلالات متعددة. كونها خطاب للناس كافة. ولهذا الخطاب ظاهر وباطن؛ المستوى الظاهر ما يدل عليه الخطاب بدلالة اللغة الوضعية، وهو العبارة، في حين أن الباطن هو المستوى الأعمق، مستوى اللغة الإلهية المشار إليه. وهذان المستويان لا يمكن الفصل بينهما. ويمتدّ هذا التقسيم عند المتصوفة لتصبح اللغة الإنسانية مظهرا ومجلى للغة الإلهية، والتي هي بدورها تتجلّى في الوجود كله، لأن الوجود كلمات الله المسطورة في الآفاق، والقرآن كلمات الله المسطورة في المصحف. وتصبح بالتالي وظيفة "العارف" التغلغل من "ظاهر اللغة الوضعية إلى باطن اللغة الإلهية"[81].

إن الوصول إلى باطن اللغة الإلهية يحتّم على العارف أن يمرّ بمستوى الدلالة الوضعية ليصبح بالتالي الظاهر "رمزا" لما هو خفي. وكان التأسيس للبنية الرمزية للنص القرآني المثال الذي احتذاه المتصوفة عند إنشائهم لنتاجهم الأدبي، بحيث أصبح استخدام منهج التستر في لغة الصوفي المعبرة عن تجربته تقليدا للنهج الإلهي في خطابه.

تركيب

نخلص في نهاية هذا المقال إلى القول إن هذه المساهمة العلمية قد حاولت إعادة الاعتبار إلى ديوان ترجمان الأشواق كنص لشعر الغزل، كان في لغته ومضامينه، امتدادا لما كان قبل ابن عربي، وهذا ما تعرضت

---

(78) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(79) الفتوحات المكية، 139/1 – 140.

(80) هكذا تكلّم ابن عربي، ص. 138.

(81) نفسه، ص. 140 – 141.

إليه بتفصيل في هذا المقال؛ إذ قمت بدراسة الديوان مثله مثل أي ديوان آخر في الغزل العربي. لقد تعاملت مع هذا النص كوحدة قائمة الذات ألفاظها مألوفة ومعانيها واضحة، بل تغلبت عليها في أحيان كثيرة التقليدية.

لقد حاولتُ الخروج من نطاق الوصاية التي فرضها ابن عربي على كل مقترب من "الترجمان" عبر توجيهه في رحلة قد تبدأ من الظاهر إلى الباطن، من الترجمان إلى الذخائر.

وقد كانت وقود تجربة ابن عربي مع المرأة وقود عاطفة إنسانية جامحة، اختلطت فيها مشاعر المحبة مع الرغبة الجسدية، ولقد عبّر عن ذلك بكل صدق، ولم ينكر هذه الرغبة؛ مما جعلنا أمام غزل حسي كما هو متعارف عليه عند العرب.

1) وهذا ما يدفع إلى الشك في مدى صدق ادعاء ابن عربي بأن ذلك الشعر يدل على ما يقوله في الشرح، فنحن أمام شعر غارق في المحسوسات بخلاف ما يقوله الشرح الذي يغدو دلالة موغلة في التجرد مما يجعل المسافة شاسعة بين النصين والزمنين ويبقى الإنسان- ابن عربي- واحد. إذن، فالشرح الذي وضعه ابن عربي لديوانه لم تنطل علينا حيلته، إذ أن النَّظّام ظلت متجلية لنا غير محتشمة على امتداد الديوان، وبقي جمال عيونها ورقة خصرها وسحر بسمتها وطيب رائحتها فائحة بين ثنايا القصائد وعلى جناح القوافي.

LOS ORÍGENES DEL PANORAMA TRIBAL DEL SAHARA OCCIDENTAL A TRAVÉS DE LA ARQUEOLOGÍA EXTENSIVA

Antonio Vicente **FREY SÁNCHEZ***
Universidad de Murcia

Mariano **SANZ NAVARRO****
Universidad de Murcia

BIBLID [1133-8571] 22 (2015) 103-168.

Resumen: El fenómeno morabítico, de hondo componente socio-religioso en sus primeras etapas, derivó a un papel cada vez más político y militar durante los siglos XV y XVI; momento que los grupos ḥassāníes recién instalados al sur del Sūs aprovecharon para conformar estructuras tribales con vistas a articular su influencia en el territorio, a imitación de algunos bereberes. El forzado equilibrio entre los dos grupos étnicos acabó con la Guerra de Char Bubba, en que los ḥassāníes se impusieron. A partir de ahí convergió un interés en establecer genealogías más o menos verídicas con que justificar ocasionalmente su prevalencia social. La oportunidad de hacer una prospección extensiva sobre una gran cantidad de morabitos de Marruecos, Sahara Occidental, Mauritania y Senegal, nos ha permitido reconocer los correspondientes a personajes fundadores de algunas de las actuales tribus, y verificar, desde un punto de vista arqueológico, sus orígenes materiales, diferenciando el modelo morabítico religioso del cherifiano de tipo político.

Palabras clave: África Occidental; Tribus; Morabitos; Genealogías; Filala, Ulad Bu Sbaa; Ergueibat; Arosien; Berical-la; Ida Uld al-Hach; Chej Mohamed Fadel; Chej Ma El Ainín

Abstract: [*Western Sahara tribal landscape origin throught the extensive archaeology*] The maraboutic phenomenon of deep social-religious component in its early stages derived to an increasingly political and military role during the 15 and 16 centuries; moment that Hassanie groups,

---

* tonyfrey@um.es
** marianosanz43@hotmail.com

newly installed south of the Sūs, took to form tribal structures in order to articulate its influence in the territory, in imitation of some Berbers. The forced balance between the two ethnic groups ended with the Char Bouba War, when the Hassanie were imposed. From there, converged an interest in establishing more or less truthful genealogies occasionally to justify their social prevalence. The opportunity to make an extensive survey of a lot of marabouts of Morocco, Western Sahara, Mauritania and Senegal has allowed us to recognize those corresponding to founders of some of the existing tribes, and verify, from an archaeological point of view, their material origins, highlighting the religious marabout model from the sherifian type.

Key words: Western Africa; Tribes; Morabits; Genealogies; Filala, Ulad Bu Sbaa; Ergueibat; ˁArūsiyyīn; Bericalla; Ida Uld al-Hajj; Shekh Mohamed Fadel; Shekh Ma El Ainin.

ملخص: لقد تحولت ظاهرة المرابطة بعد أن كانت ذات طبيعة اجتماعية ودينية في المراحل الأولى إلى ظاهرة سياسية وعسكرية بامتياز في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، حيث قامت جماعات الحسانيين المستقرين مؤخرا في جنوب منطقة السوس بتكوين هياكل قبلية لبسط نفوذهم في المنطقة على منوال بعض الجماعات الأمازيغية. وقد انتهى التوازن بين الجماعتين باندلاع حرب شُرْبُبَّة حيث انتصرت جماعة الحسانيين. وانطلاقا من ذلك الوقت بدأت حركة إثبات بعض الأنساب حقيقية كانت أم مزورة لتبرير سيطرتهم الاجتماعي. إن الدراسة المعمقة والشاملة التي أجريناها في عدد كبير من أماكن المرابطة في المغرب والصحراء الغربية وموريتانيا والسنيغال سمحت لنا بمعرفة الأماكن الخاصة بمؤسسي بعض القبائل الحالية والتحقق من أصولها وفقا للمنظور الأثري مع التفريق بين النموذج المرابطي الديني وبين النموذج الشريفي السياسي.

كلمات مفاتيح: إفريقيا الغربية، القبائل، المرابطة، علم الأنساب، فلالة، أولاد بو سباع، الرغيبات، عروسين، بريك الله، أيدا ولد الحاج، شيخ محمد فاضل، شيخ ماء العينين.

1. Introducción

La conformación tribal beduina del África Occidental no puede comprenderse sin tres hechos fundamentales de su historia anterior a la colonización: la islamización, la formación del fenómeno morabítico y la Guerra de Šarr Bebba [en adelante Char Bubba]. Los tres fueron producidos como consecuencia de la irrupción de elementos foráneos en el Maġrib al-Aqṣà. En el primer caso debido a la llegada de los árabes y sus aliados bereberes desde su base de Qayrawān; en el segundo, en sus orígenes, por efecto de la creciente presencia de establecimientos europeos en sus costas en medio de un paisaje de atomización política durante la fase de declive del sultanato marīní; y en el tercero, como consecuencia del asentamiento y prosperidad de las tribus ḥassāníes en un territorio hasta entonces exclusivamente berebere. Los tres acontecimientos históricos acarrearon una sucesión de hechos de los que queda una impronta material, más allá de los escasos registros documentales. En nuestro caso, gracias a un proyecto de investigación ejecutado desde 2007 hemos logrado documentar más de un centenar de morabitos a lo largo y ancho

de Marruecos, Sahara Occidental, Mauritania y Senegal, muchos de los cuales permiten verificar lo que tradiciones y textos históricos aluden: su origen material; el nacimiento de las tribus beduinas del desierto a partir de sus respectivos ancestros originales.

Como hemos indicado, la guerra de Char Bubba contribuyó, con sus efectos, a la configuración de las bases de la moderna sociedad tribal del Maġrib al-Aqṣà al sur del Sus; lo que nosotros denominamos el tribalismo beduino o sociedad tribal beduina, para diferenciarla del entramado tribal marroquí, eminentemente sedentarizado(1). Antes de producirse aquella, la base social fundamental del territorio la constituía un entramado de las tribus bereberes de notable antigüedad, las cuales llevaron la iniciativa hasta los siglos XIV/VIII y XV/IX; momento en que empezaron a ser desplazadas progresivamente por nuevas tribus ḥassāníes segmentadas del tronco Māqil llegado de oriente en un lento desplazamiento que había empezado en el siglo X/IV. La imposición de estas últimas sobre los bereberes, merced a su superioridad militar en un panorama de acusado desgaste de aquellos, condujo a su hegemonía, y, ésta, a la subsiguiente contestación por los dominados. El final de la guerra, con la derrota de los bereberes, condujo a la organización estratificada entre los *ʿarab* vencedores y los vencidos *zwāyā* y *znāga* que se hizo muy patente, gracias a la conformación de emiratos, sobre todo en el área de la actual Mauritania, y algo más difusa en el territorio del Sahara Occidental. Al norte del río Sus, muy al contrario, la lenta consolidación del poder ʿalawí desde la mitad del siglo XVII/XI en su lucha contra los últimos saʿdíes y los diferentes *murābiṭūn* [en adelante morabitos(2)] conformó un paisaje multi-tribal, de base

(1) La Guerra de Char Bubba no ha sido específicamente estudiada como tal. Encontramos referencias en numerosos trabajos recientes publicados, aunque, en la primera mitad del siglo XX, tanto P. Marty (sobre todo con *L'Émirat des Trarzas* y *Études sur l'Islam et les tribus maures: les Brakna*) como J. Caro Baroja (*Estudios saharianos*) se hicieron eco de la cuestión. Véanse las referencias de Curtin, Ph.: "The jihads of West Africa: Early phases and inter-relations in Mauritania and Senegal", pp. 11-24. Webb, J. J.: *Desert Frontier: Ecological and economic change along the Western Sahel (1600-1850)*, pp. 3-46. Ogot, B. A.: *General History of Africa Vol. 5: Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, p. 140 y ss. Levtzion, N.: "North-West Africa: from the Maghrib to the fringes of the forest", pp. 199-202.

(2) El término morabito proviene de la palabra de *murābiṭ* o *marbūṭ*. En ocasiones se emplea la palabra "marabú", aunque tal no esté registrada como entrada en el Diccionario de la Real

mayoritariamente berebere, cuya cúspide estaba representada por el *sulṭān* y una superestructura de índole económico-administrativa denominada *maḫzan* que se podría calificar de proto-estatal[(3)].

Una de las consecuencias más nítidas de la reorganización social, hecha realidad a partir de la mitad del siglo XVII/XI, se advierte en la recopilación de textos históricos y tradiciones de las tribus del territorio, donde se aprecia un decidido interés por definir claramente los orígenes *ʿarab* de los dominantes; o *anṣārí* en el caso de las tribus bereberes que presumían de naturaleza *šurafāʾ* [en adelante chorfa], porque esta última condición les permitía mantenerse en el estamento *zwāyā*, que era sensiblemente más cómodo en la nueva estructura social. En ese proceso –que tenía como eje al personaje fundador de la nueva tribu segmentada, a quien generalmente se le confería un estatus similar al de los morabitos contemporáneos– se trataron de especificar rotundamente los linajes de cada tribu hasta un ascendiente específico cercano a la figura del profeta Mahoma o de los *ṣaḥāba* [sus compañeros]. Ello provocó la creación de genealogías que, confrontadas dentro de una misma tribu como ocurre en los Kunta o los Ideqob, han terminado siendo notablemente divergentes en cuanto a su naturaleza, cuando no presumiblemente inverosímiles, al ocultar una realidad mucho más prosaica. Determinar la veracidad o no de sus linajes no es el objetivo de nuestro trabajo; sin embargo, conviene advertir un elemento de base incontestable: existieron individuos fundadores de las modernas tribus beduinas del África Occidental, porque hemos documentado sus enterramientos, y, por consiguiente, puede acreditarse un origen material de las nuevas tribus segmentadas, bereberes o ḥassāníes, desde mucho antes, incluso, de la Guerra de

Academia de la Lengua Española, así como tampoco sus derivaciones marabúes, marabúticos, etc. La más cercana, marabú, se refiere a un ave. Por esa razón nosotros preferimos emplear la palabra original o su castellanización más cercana, morabito, y tomar su raíz para cualquier derivación tal como “morabítico” o “morabitismo”. En rigor, es la palabra *al-murābiṭūn* [los que viven en *ribāṭ*], con el que se denominó a los almorávides, la que hace pensar en una polisemia de idéntica raíz religiosa y ascética, aunque con una significación política cuyo origen pudo construirse –como veremos– en el siglo XV/IX. En todo caso, fuera de esa interpretación histórica, en la actualidad se conoce como morabito a todo emplazamiento donde estuvieron o están inhumados próceres tribales y santones locales o ilustres letrados difuntos.

(3) TERRASSE, H.: *Histoire du Maroc: des origines à l’établissement du Protectorat français,* vol. 2, p 343 y ss. LUGAN, B.: *Histoire du Maroc,* p. 282 y ss.

Char Bubba(4). Una serie de prospecciones realizadas en años sucesivos desde 2007 nos ha llevado a sistematizar más de un centenar de sus morabitos y lugares de enterramiento, aunque, de cara a este estudio, únicamente hemos seleccionado aquellos de cuyos ancestros fundadores tenemos una constancia documental o testimonial absolutamente fiable; se trata de las tribus Filāla, Awlād Abī s-Sibāˁ [en adelante Ulad Bu Sbaa]; Ar-Ruqaybāt [e. a. Ergueibat]; ˁArūsiyyīn [e. a. Arosién]; Barīk Allāh [e. a. Berical-la]; Īdā Wuld al-Ḥāğğ [e. a. Ida uld al-Hach]; Šayḫ Muḥammad Fāḍil [e. a. Chej Mohamed Fadel] y Šayḫ Māˀ al-ˁAynayn [e. a. Chej Ma El Ainín]. Que pudiéramos hacerlo parte del hecho que los primitivos creadores de las tribus beduinas aprehendieron y promovieron –como hemos indicado– el modelo morabítico que se venía practicando en el territorio marroquí. Pero, al contrario de aquellos de componente nítidamente social y religiosa, estos le confirieron a la práctica morabítica un componente político, al que denominamos cherifiano [de *šayḫ*(5)], y que, tal y como explicaremos, ya se estaba empezando a manifestar en algunos lugares del Norte.

Aunque ya ha quedado más o menos claro, el entorno geográfico donde nos centraremos es el área árida y semiárida del África Occidental: Delimitado en su Norte por el Sus hasta el río Senegal por el Sur; por el Oeste limita con el Atlántico, y por el Este se pierde en los imprecisos límites occidentales del Azawad. Ése es el territorio periférico donde hemos efectuado nuestro trabajo de campo para documentar los morabitos que van a ser referenciados(6). Como venimos insistiendo, el objetivo fundamental será concretar el origen de las tribus a través de los restos materiales –de sus morabitos fundadores y fundamentales– por encima de leyendas y tradiciones, a partir de un modelo

(4) La investigadora del CSIC M. García Arenal se refiere a un concepto muy interesante que es el de “héros fondateur” [héroe fundador] vinculado a la santidad en su trabajo sobre Abū Maḥallī; concepto que no dejaremos de lado a lo largo de nuestra exposición. *Vid.*: GARCÍA ARENAL, M.: “Imam et Mahdi: Ibn Abī Mahallī”, pp. 157-180.

(5) El carácter cherifiano que aquí se va a describir proviene generalmente del matiz honorífico del líder tribal vigente entonces, y que ha perdurado en el África Occidental, sobre todo en Sahara Occidental y Mauritania con la denominación *chej*. Como hemos indicado, proviene del árabe *šayḫ*, y no de *šarīf*, aunque aplicado a los linajes chorfa sí puede provenir de esa segunda raíz.

(6) Un rápido acercamiento al territorio puede leerse en el trabajo de HERNÁNDEZ MORENO, A.: “Territorio, historia e identidad: Sus El Aksa o Sáhara Occidental”.

morabítico de carácter socio-político.

2. Contexto histórico: Entre el origen del movimiento morabítico y la Guerra de Char Bubba

Santones, ascetas y místicos los hubo prácticamente desde el inicio del Islam(7). En el Maġrib al-Aqṣà se documentan desde época almohade, pero si hay que buscar un efectivo punto de partida al fenómeno morabítico, creemos que podría hallarse en el sultán marīní Abū l-Ḥasan (1331/731-1351/752), al cual se le recordará, además de como centralizador del poder estatal, como constructor de edificios religiosos como mezquitas de importancia secundaria; *zawāyā*(8); *māristānāt*; y, sobre todo, *madāris*. La fundación de aquellos edificios –sobre todo las *madāris*– no fue un simple gesto de magnificencia o de piedad: Por medio de esas instituciones de enseñanza oficial supervisadas por el aparato estatal, controlaba la evolución del Islam en sus dominios, y tenía el medio para contrabalancear la influencia de otras *zawāyā* que se multiplicaban en las ciudades y entre las tribus en que la ortodoxia del régimen aparecía como dudosa(9). De hecho, estas *zawāyā* escapaban a la influencia del poder central, constituyéndose en una influencia alternativa que fue adquiriendo cada vez más relevancia entre el pueblo. En ellas existía un fuerte componente sufí, que estaba impregnando el Maġrib al-Aqṣà. Por todo ello, los marīníes se vieron obligados a desplegar ante sus súbditos una especie de legitimidad islámica que se apoyó, entre otros aspectos, en la veneración por los santos vivientes: El respeto de Abū Yaḥyà por al-Fištālī de Fez y el de Abū ʿInān por Sidi Ahmed b. Acher [Aḥmad b. ʿĀšir] de Salé ilustraría esta política. Más aún, honraron de forma manifiesta a los sufíes famosos o destacados por sus hechos piadosos: los santuarios en Tremecén de Sīdī Bu-Median [Abū Madyan] y Sīdī al-Ḥalwī fueron obra de Abū l-Ḥasan y de Abū ʿInān respectivamente. De hecho, la multiplicación de

(7) E. WESTERMARCK (*Ritual and Belief in Morocco*, Vol. I, p. 35 y ss.) nos acerca muy bien a ese concepto tanto en los orígenes del Islam como en el territorio matriz que estudiamos, Marruecos.

(8) *Zawāyā* es el plural de *zāwiya*, que es una pequeña mezquita, oratorio o sala comunal de oraciones. A finales del la Edad Media, especialmente en el Norte de África, el termino pasó a designar a un edificio destinado a dar cobijo y alimentar a los viajeros miembros de una *ṭarīqa* [cofradía].

(9) LEVTZION, N.: “The western Maghrib and the central Sudan”, pp. 361 y ss.

estos personajes, santones, ascetas y místicos, que comenzó en época almohade y se inspiró en los movimientos sufíes importados de Oriente, especialmente del Yemen, continuó activamente bajo los marīníes, extendiéndose en forma social de *ṭuruq* organizadas. Una de las primeras fue la *ṭarīqa qādiriyya*, de Abū Muḥammad Ṣāliḥ, patrón de Safi (muerto en 1233/630)(10). Dos de estos personajes considerados santos estuvieron llamados a ocupar un lugar privilegiado en la jerarquía del sufismo magrebí: Abdesalam Ibn Machich [Mawlāy ʕAbd as-Salām ibn Mašīš al-ʕAlamī], discípulo de Sīdī Bu-Median, y al-Chadili [Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī], discípulo, a su vez, de Ibn Machich. Según parece, este último habría fundado una *zāwiya* en su país de origen, Yebel Alam, en el norte marroquí; y murió entre 1228/625-1238/635 en medio de las luchas entre almohades y marīníes, pero el testigo fue recogido por su discípulo al-Chadili, nacido cerca de Chefchauen, y muerto en Egipto, que impulsó su figura como *quṭb* [polo de su tiempo] y popularizó la *ṭarīqa* de su maestro, la *qādiriyya*(11). Durante el tiempo de los marīníes, esas cofradías se multiplicaron por todo el territorio magrebí, y se introdujeron íntimamente en la vida de las tribus, tomando como asiento o fundado *zawāyā*(12). En esta fase, los personajes religiosos aceptados entre el pueblo por su prestigio de santidad no se dejaron tentar por la asunción del poder político, pero eran el centro de la vida religiosa rural, asumiendo un importante papel de árbitros en las querellas y en la organización de la vida pública; sus decisiones eran aceptadas sin titubear como de inspiración divina. Esta forma de Islam surgida de forma ajena y, en muchos casos, crítica con el *maḫzan* fue muy bien aceptada por las tribus, ya que respetaba las tradiciones políticas y sociales de las comunidades bereberes**;** las más celosas guardianas de sus particularismos, hábitos y costumbres, siempre refractarias al poder establecido. Era una forma novedosa de Islam berebere el que se desarrollaba así, pero, a su vez, se esforzaba en conseguir una final islamización del país(13).

---

(10) *Id.* HRBEK, I.: “The disintegration of political unity in the Maghrib”, pp. 89-90.

(11) *Ṭarīqa* viene a ser traducido como “cofradía”. Significa aproximadamente “una manera de conducirse”, forma de vida de una persona cuya conducta conviene imitar. Es una vía o camino por el que discurrir a la búsqueda del perfeccionamiento dentro del Islam.

(12) *Vid. supra.*

(13) TERRASSE, H.: *Histoire du Maroc: des origines à l’établissement du Protectorat français,* vol. 2, p. 81 y ss.

El movimiento, místico de origen, que islamizó por completo las zonas rurales marroquíes, acabó desembocando en el culto de los santos. Enseguida a los jefes de *zawāyā*, a los fundadores, vivos o muertos, se les comenzó a atribuir poderes sobrenaturales emanados desde lo alto, convirtiéndose en el canal por el que descendían la gracia de la divinidad a los seres humanos. De estos seres privilegiados emanaba una especie de efluvio sagrado, la *baraka*, dispensadora de bienes materiales y espirituales. Esta *baraka* podía transmitirse por contacto físico del maestro viviente, o adquirirla mediante la visita a su tumba(14). Los bereberes encontraron entre la divinidad y ellos mismos unos santos intermediarios e intercesores con los que resultaba más familiar la comunicación. Hemos que resaltar el potente componente sufí de ese pensamiento que, muchas veces, enmascaraba ancestrales ritos paganos que permanecían latentes y que terminaron siendo sincretizados con el Islam popular; de hecho, algunos santos oscuros y enigmáticos justifican, aún a día de hoy, el culto dispensado a una fuente, a un árbol o a un recinto sagrado. Esto, en un principio, no fue bien visto por los sabios del Islam, letrados y juristas, que tampoco sintieron una inicial simpatía hacia el movimiento sufí, pero hacia el siglo XV/IX fueron lentamente absorbidos por las cofradías, y al final del periodo marīní, como veremos, una forma de caudillismo tribal, el cherifismo, hizo una simbiosis con el fenómeno socio-religioso, e, incluso, los jefes de *ṭuruq* tendieron a atribuirse paulatinamente un carácter místico, haciendo nacer a los morabitos. El documentado caso de los Kunta con los sucesores de Sīdī Aḥmad al-Bakkāʾī en Walata es paradigmático en ese sentido.

El último sultán marīní, ʿAbd al-Ḥaqq, fue asesinado en 1465/869 en el curso de una revuelta en Fez, pero realmente la dinastía había cesado de existir en 1421/824, cediendo el paso a los waṭṭāsíes(15). Su esfuerzo por lograr la unidad política del Maġrib al-Aqṣà, siguiendo el modelo de las dinastías de la Edad Media, reduciendo toda la Berbería a la hegemonía de los zanāta, fracasó, porque ellos mismos pertenecían a la tribu más refractaria a la unidad, a la más anárquica de las tres ramas bereberes. La falta de efectivos militares, a consecuencia de su escasa demografía, pesó de forma decisiva sobre toda su

(14) *Vid. supra*.

(15) COUR, A.: “Les dernier Merinides”, pp. 241-273. BOSWORTH, C. E.: *The New Islamic dynasties*, p. 41 y ss.

política. La unión de los grupos zanāta del Magreb no se obtuvo más que por la fuerza, y continuó siempre inestable. En este caldo de cultivo, la citada simbiosis –el chefirismo, al que ya se le podría poner el calificativo de morabítico- comenzó a concretarse como reacción a un poder central que tenía poco o nada que ofrecer en ese ámbito; los líderes morabíticos nacieron, casi de manera espontánea, como forma de influencia y contrapeso a un país fragmentado, donde la resolución de los conflictos no podía remitirse a un *maẖzan* rudimentario y débil. En ese contexto a partir de 1415/818 se produjo la penetración europea, fundamentalmente portuguesa, en toda la costa atlántica magrebí en la zona que va desde Oum Er-Rbia hasta el Sus. En 1505/910 los lusos fundaron, cerca de un pueblecito berebere llamado Funti, la fortaleza de Santa Cruz de Aguer. Antes habían tomado el pequeño puerto de Anfa, y fundado una factoría en Safi, en 1481/886. Para unir esta frágil línea de factorías costeras, construyeron dos pequeñas fortalezas, *Castelo Real*, cerca de la actual Essaouira, en 1506/911, y el fuerte de Aguz en la desembocadura del Tansift, en 1519/925. A esa presencia le siguió una reacción de las tribus que estaban profundamente islamizadas, ya con un fuerte sustrato de enseñanzas morabíticas, que –aunque escapaba cada vez más a la autoridad central de los últimos marīníes y de los waṭṭāsíes, y se estructuraba en principados independientes– eran capaces de organizar la resistencia contra enemigos foráneos espontánea y violentamente, unidos en un esfuerzo popular contra el enemigo común(16). El fenómeno morabítico, pues, había arraigado(17).

En fin, el morabitismo continuó con vigor hasta entrado el siglo XVII/XI, en que los ˁalawíes, sucesores de los saˁdíes, terminaron de someter a varios potentes morabitos repartidos por el país(18). A nosotros nos interesan los del Sur, por sus posteriores implicaciones estructurales. De entre todos queremos destacar el de Abū l-ˁAbbās Aḥmad Abū Maḥallī al-Filālī o as-Siğilmāsī, más conocido como Abu Mahalli quien, tras su peregrinación a La Meca, escogió los oasis como escenario de su emirato(19). Emprendió la batalla contra los saˁdíes,

(16) YAHYA, D.: “Morocco in the Sixteenth Century. Problems and patterns in African Foreign Policy”, pp. 252-253.
(17) JOFFE, G.: “Maghribi Islam and Islam in the Maghrib: The Eternal Dichotomy”, pp. 55-78.
(18) LUGAN, B.: *Histoire du Maroc,* p. 173 y ss.
(19) GARCÍA ARENAL, M.: “La conjonction du sufisme et sharifisme au Maroc: le mahdi comme sauveur”, p. 243 y ss.

apoderándose de Sijilmasa en 1611/1020 y, más tarde, de Marrakech(20). Mawlāy Zaydān logró azuzar contra él a otro morabito del Atlas, Abū Zakariyāʾ Yaḥyà b. ʿAbd Allāh, que acabaría con él, instalándose en la ciudad de la que Mawlāy Zaydān no logró echarlo hasta 1627/1036. Por la misma época, en el Sus y el Anti-Atlas apareció otro morabito, Abū l-Ḥasan as-Semlālī, conocido por Abū Ḥasūn o Bū-Ḥasūn, quien se apoderó de Tarudant y ocupó el Darʿa y Sijilmasa. El ʿalawí Mawlāy Rašīd lo echó del Tafilete, pero su hijo Abū ʿAbd Allāh le sucedió en 1660/1070, y conservó su poder sobre el Sus y el Anti-Atlas hasta la definitiva conquista ʿalawí, llegando a establecer relaciones con las naciones europeas a través del puerto de Massa(21). Puede considerársele el fundador de una segmentación Filāla que emigró a la Sāqiya al-Ḥamrāʾ tras la derrota de aquel.

En aquel contexto hicieron su aparición algunos elementos foráneos, de naturaleza chorfa, provenientes de Arabia. Arriba nos hemos referido a los ʿalawíes, pero otros habían sido los citados saʿdíes; familia llegada desde Yanbuʿ hacia el siglo XIV/VIII a requerimiento de las gentes del Darʿa, que habían reclamado su presencia para asegurar las buenas cosechas de dátiles, a imitación de sus vecinos del Tafilete, que habían acogido entre ellos por las mismas razones a los primeros(22). Se suponía que la presencia de familias emparentadas con el Profeta, y, por tanto, portadoras de su *baraka*, tendría un efecto benéfico sobre la agricultura y la ganadería, y sobre la prosperidad y paz de los poblados en los que eran acogidos a modo de talismán viviente. Como muchas de las genealogías chorfa, la de los saʿdíes fue, con frecuencia, puesta en duda; en cualquier caso se les hacía descendientes de los *Banū* Saʿd, tribu a la que, supuestamente, había pertenecido la nodriza de Mahoma. Sea como fuere, los saʿdíes se instalaron en Tagmadert, cerca de Zagora, y hasta el principio del siglo XVI/X su rastro permanece en la oscuridad, dedicados en exclusiva a los benéficos menesteres que los habían llevado hasta allí, pero una vez fundada

---

(20) GARCÍA ARENAL, M.: “Imam et Mahdi: Ibn Abī Mahallī”, pp. 157-180.

(21) *Vid. supra.*

(22) Sobre el origen del nombre de la dinastía, véase JACQUES-MEUNIÉ, D.: *Le Maroc saharien, des origines a 1670*, p. 433. Según parece, su genealogía es discutible y ninguno de sus presuntos ancestros lleva ese nombre, que habría servido para hacerlos descender de los *Banū* Saʿd, tribu a la que pertenecía la nodriza del Profeta, Saʿd. Esa palabra también puede significar suerte, ventura, ser feliz, favorable, propicio.

Agadir por los portugueses en 1505/910, comenzaron a despuntar en su lucha contra ellos como una reacción morabítica más[23]. Sus éxitos les llevaron, finalmente, a Marrakech, en un paralelo proceso de ideologización del poder tanto en su expresión cultural como religiosa. El punto fundamental de ese proceso tiene su arranque en la contraposición de la legitimidad cherifiana de los saʿdíes frente al –entonces– recientemente instaurado califato turco. Esto puede apreciarse, por ejemplo en al-Ifrānī, cronista oficial de la dinastía saʿdí, quien insiste en su *Nuzhat al-Ḥādī* en la relación de competencia que se establece en esa época entre la legitimación religiosa del poder ascendente de los sultanes otomanos de la Sublime Puerta y los recientemente instalados sultanes saʿdíes[24]. Todo ello debido a que Selim I se había arrogado la dignidad califal después de asegurarse el control de Medina y La Meca. Eso lo situaba en abierta contraposición con el poder chorfa de los saʿdíes, que pusieron gran empeño en exhibir su legitimidad para gobernar, refrendándolo con la *bayʿa* [reconocimiento público del poder político y religioso] recibida, en nombre del pueblo, de los morabitos, de los *ʿulamāʾ* y los *fuqahāʾ*, representantes de la *umma*. Esta política de exaltación del cherifismo, como comendadores de la fe [*amīr al-muʾminīn*] en deterioro del mahdismo exhibido hasta entonces por los pretendientes a gobernar, se inicia en esa época, y se ha perpetuado hasta la actualidad con los ʿalawíes.

Pero más aún, al igual que los saʿdíes y los ʿalawíes documentamos otros personajes y familias chorfa aparentemente llegados de Arabia que se instalaron en el Maġrib al-Aqṣà. Pero a diferencia de aquellos, la introducción de estos otros venía de lejos, y había tenido menor repercusión, pues no habían sido llamados por nadie: se trataba de los árabes Hilāl venidos en el siglo X/IV del este, cuando en Egipto se hubo consolidado un califato alternativo, regido por un supuesto descendiente de Fátima[25] [26]. Luego, entre los siglos XIII/VII y XVI/VIII, otros árabes nómadas llegaron al Maġrib al-Aqṣà; en esta ocasión fueron los Māqil, una parte de los cuales, los ḥassāníes, fueron asentados en el Sūs por los marīníes. Allí, al igual que ocurrió con los saʿdíes, se impregnaron de la ideología cherifiana-morabítica y de su expresión bélica contra los

(23) JOFFE, G.: “Maghribi Islam and Islam in the Maghrib: The Eternal Dichotomy”, pp. 55-78.
(24) JACQUES-MEUNIÉ, D.: *Le Maroc saharien des origines a 1670*, p. 435.
(25) SANDERS, P. A.: “The Fātimid state, 969–1171”, p. 151 y ss.
(26) IBN JALDŪN: *al-ʿIbar*, p. 115 y ss.

invasores portugueses. En ese proceso, algunos personajes carismáticos como Sidi Amer El Hamel [Sīdī ʿĀmir al-Hāmil], Sidi Ahmed Larosi [Sīdī Aḥmad al-ʿArūsī] o Sidi Ahmed Ergueibi [Sīdī Aḥmad ar-Ruqaybī] acrecentaron poco a poco su influencia política, pasando a ser verdaderos líderes tribales y estableciendo fraccionadas zonas de influencia. Es importante señalar que, en casi todos los casos estudiados, el punto de arranque de ese proceso coincide, a grandes rasgos, con el de la fundación de Agadir por los portugueses y la eclosión de sus vecinos saʿdíes en el Norte: el año 1505/910; Hasta el extremo, incluso, que existe una tradición dentro de los Arosién que dice que Sidi Ahmed Larosi, el fundador de la tribu, murió al poco de hacer la guerra a los portugueses con los míticos "siete hombres de Ulad Bu Sbaa", los cuales se hallan enterrados en el mismo complejo funerario que aquél. Esta anotación bélica es importante, porque coincidiría con la afirmación de León el Africano sobre la importancia de los Arosién recogida en su *Descripción de África*; y confirmaría un significado concreto a las tribus ḥassāníes sobre su establecimiento al sur del río Sus(27).

Con todo, el tiempo y el éxito en sus estrategias familiares terminó encumbrándolos, porque ya no eran pequeños jefes de fracción más o menos impelidos a la *ǧihād* con una influencia espacial muy limitada, sino grandes señores de la guerra con control sobre vastos territorios con los que organizar su primitivo y propio *maḫzan*, e intentar fundar sus dinastías. Algunos investigadores han señalado cómo en ese proceso el ascendiente socio-religioso fue relegado a un segundo plano; así, el morabito, el santo o asceta [*wālī Allāh*], que, hasta entonces, había ejercido solo la autoridad moral, se convirtió en el hombre que aspiraba, además, a ejercer el poder político, sostenido, si era necesario, por la fuerza de las armas, otorgándose la legitimidad necesaria para lo que hiciera falta(28). Así, las nuevas tribus ḥassāníes formadas al albur de la guerra, tras su domino del medio mediante el desplazamiento al Sur a costa de los bereberes ṣanhāǧa poco a poco lograron un desarrollo notable. A partir del siglo XVI/IX, pero sobre todo en los siglos XVII/XI y XVIII/XII, guerra de

(27) Testimonio recogido en persona de S. MAHAYUB en *El Bidán: la historia de una nación y la lucha de un pueblo*.

(28) MARTÍNEZ NUÑEZ, M. A.: "El papel del Islam en Marruecos: legitimación del poder y activismo político y religioso", p. 154.

Char Bubba mediante, algunos de los líderes de las nuevas tribus fundaron al norte del río Senegal los emiratos de Trarza, Brakna, Takant, el Hodh y Adrar. En realidad eran agrupamientos bastante frágiles e inestables de tribus dirigidas por un jefe de guerra que compartía su autoridad con la *ǧamāʿa* [asamblea de notables].

La Guerra de Char Bubba –que vamos a obviar por no apartarnos del tema central de este trabajo– en la que los victoriosos ḥassāníes, que ya ostentaban una cierta supremacía sobre los bereberes ṣanhāǧa, lograron imponerse por la fuerza de las armas, provocó una estratificación funcional de la sociedad basada en la filiación étnica; la imposición fiscal; una estricta separación entre funciones guerreras, comerciales y religiosas; la final arabización lingüística y filial, etc.[29]. Tal fue la humillación de los vencidos que, desde entonces, el término *znāga* –posible derivación de ṣanhāǧa– pasó a tener unas connotaciones claramente despectivas; hecho por el cual muchos bereberes, que destacaban en el cultivo de la religiosidad y la cultura, empezaron a denominarse como *zwāyā*, y, en algunos casos, trataron de hacer valer un carácter chorfa de naturaleza anṣārí[30]. Incluso hubo posteriores intentos de crear un interesante origen mítico, de similar estilo al de los *šuyūẖ ʿarab*, en que hombres santos se desplazaban al desierto. Una de esas tradiciones habla de los cinco de Tachomcha –Abd Bandam o Hendam Yaqub [Abhinḍām Yaʿqūb]; Mahand Amghar [Muhanḍ Amġār]; Iddaj Agda [Īddāǧ Akda Burġah]; Id Abial Yaqub [Īd Abyāǧ Yaʿqūb] e Id Mussa [Īd Mūsà]– que salieron de Tarudant, hacia el Sahara, y se juramentaron, ellos y sus descendientes, a cultivar la vida religiosa. En caso de haber cierta verosimilitud en la tradición nosotros pensamos que, al igual que los ḥassāníes, hubieron de desplazarse por azares más prosaicos, quizá huyendo de alguna persecución o en busca de mejor fortuna allá, a finales del siglo XIV/VIII; momento en que las tradiciones recopiladas comienzan a situar a aquellos al sur del Zammūr[31]. En todo caso hay que insistir en ello: una de las consecuencias más importantes de esta guerra, además de la estratificación

(29) Sobre la cuestión véanse los trabajos de P. Marty citados.

(30) Los *ansaríes* o auxiliares son los medineses que acogieron a Mahoma fugitivo y le ayudaron en sus empresas. Es el caso de los Filāla, Tūbālt o Awlād Tīdrārīn. *Vid.*: CARO BAROJA, J.: *Estudios saharianos*, p. 30.

(31) MISKÉ, A.: “Les Ahel Barikalla”, pp. 482-483. MARTY, P.: *Emirat des Trarzas*, p. 239. Sobre los Tachomcha véase del último las siguientes páginas: 220-228.

poblacional que supuso la diferenciación entre *ˁarab* y bereberes, fue la consolidación de los emiratos referidos más arriba, primera forma de poder político supra-tribal aparecido en la región desde el movimiento almorávide. Primero surgió el emirato de Trarza y, a renglón seguido, los de Brakna, Adrar y Takant(32). Cierto es que aquella estratificación social fue más potente y declarada en los emiratos mauritanos, pues, incluso hoy día, se interactúa bajo esas reglas estamentales con una cierta permisividad de las autoridades(33). Más al Norte, entre el Adrar y el *oued* Nun, si bien existió igual estratificación, fue más laxa al conservarse una relativa independencia entre tribus y grupos.

3. Los resultados de la prospección arqueológica

Como hemos señalado, el fenómeno cherifiano-morabítico entre los *ˁarab* establecidos al sur del Sus eclosionó en el siglo XVI/X como respuesta a la penetración portuguesa en la costa del Maġrib al-Aqṣà, entre otros factores desencadenantes. Esas circunstancias, y el medio en que se desarrolló, influyeron en la particular evolución del fenómeno en su asociación con el poder político, hasta el extremo de conformar un determinado tipo de legado material en los enterramientos de sus fundadores, sensiblemente diferenciado del practicado en el Norte. En este epígrafe vamos a demostrar esas diferencias.

Al norte del Sus hubo, antes del siglo XVI/X, precedentes remotos de aquel tipo de manifestaciones funerarias morabíticas, las cuales marcaron un arquetipo que fue repetido siempre en la medida de las posibilidades materiales de cada grupo o tribu. Así, si indicábamos el carácter social y religioso de los primeros morabitos, éste se aprecia muy claramente en los de más tempranos santones habidos en Marrakech antes del célebre agrupamiento del *sulṭān* Mawlāy Ismāˁīl –el *qāḍī* ˁAyyāḍ b. Mūsà (muerto en 1149/544); Sīdī Suhaylī (muerto en 1187/583) y Sīdī Yūsuf (muerto en 1197/594)– hasta el dedicado a Sidi Ahmed b. Acher (muerto en 1363/764 en Salé) en que se observan patrones espaciales comunes que van desde la instalación del cadáver en un túmulo funerario ubicado bajo una *qubba* [cúpula] o pseudo-*qubba* (**fig. 1** y **lám. 1**), a su asociación a una pequeña *muṣallà* [espacio de oración] y la proliferación de enterramientos en su entorno con fines benéficos de cara al día de la

(32) BOUBRIK, R.: *Saints et société en Islam. La confrérie ouest-saharienne fadiliyya*, p. 30.
(33) STEWART, Ch.: "Political Authority and Social Stratification in Mauritania", pp. 375-393.

resurrección de los muertos (**lám. 2**)[(34)]. Como ya hemos puesto de relieve en estos casos, siguiendo la línea primigenia del morabitismo**,** se trataba de hombres de gran carisma debido a su vida piadosa y caritativa. Sidi Ahmed b. Acher, por ejemplo, potenció los establecimientos en los que se atendía a los enfermos; y en la actualidad su morabito y el *maristān* asociado al mismo son célebres por la *baraka* reparadora de enfermedades mentales (**fig. 2**).

Sin embargo, como hemos explicado, el asentamiento de familias chorfa entre los bereberes muy impregnados del pensamiento sufí coincide con una transformación del fenómeno, mezclando el carácter místico del personaje dispensador de la *baraka* con el carisma de los recién llegados de Arabia o de las supuestas ascendencias de los ḥassāníes establecidos entre el Sus y la Sāqiya al-Ḥamrāʾ. No hay duda de la enorme influencia berebere en esos orígenes, porque en ellos descansaba el pensamiento cultural y religioso de entonces; tampoco de su interés pragmático en medio de un panorama político revuelto. Aunque, como veremos, hay documentados otros precedentes más antiguos aún de carácter *ʿarab* supuestamente chorfa, el célebre berebere Sidi Ahmed u. Musa [Sīdī Aḥmad Wuld Mūsà] (1460/864-1560/971), cuyo magnífico morabito está localizado en la localidad de Tazerwalt, es un claro ejemplo de aquella nueva tendencia cherifiano-morabítica en donde el carisma político llegó a primar sobre el religioso. Insistimos en Sidi Ahmed u. Musa porque fue el ascendiente de al menos dos tribus, la Simlāla y la Filāla, y abuelo del citado personaje de raíz morabítica, Bu-Hasun, cuyo poder político se manifestó con vigor a mitad del siglo XVII/XI. Su enterramiento es, pues, muy especial para muchos bereberes del sur de Marruecos, porque tienen en él y sus descendientes un notable hito colectivo; de la misma forma que ocurre con el resto de tribus beduinas con sus respectivos morabitos. Por ello, gracias a él, puede advertirse materialmente que el fenómeno morabítico sufrió durante el siglo XV/IX-XVI/X una transformación conceptual, en la cual, a partir de entonces el héroe

(34) A pesar que los morabitos citados fueron reedificados, casi todos, entre los siglos XVIII/XII y XIX/XIII por los ʿalawíes, conservan la distribución de los elementos citados. Con todo, la obra moderna provocó que más de una *qubba* fuera sustituida por una estructura de madera techada a cuatro aguas que simulaba, en su interior, la concavidad de la cúpula mediante una refinada taracea. A esa estructura hemos querido denominar pseudo-*qubba*. Como veremos, este tipo de obra se aprecia en otros mausoleos también reedificados en época ʿalawí como los de Idrīs I, Idrīs II, etc.

fundador –o mártir dado el caso– emanaba una *baraka* más específica aún, dispensadora de bienes espirituales, pero también materiales, en favor de la tribu; y como era costumbre, la *baraka* podría transmitirse por contacto físico del maestro viviente, o adquirirla mediante la *ziyāra* [peregrinación] a su tumba (**lám. 3**). Así, desde este punto de vista, creemos que en muchos casos los méritos taumatúrgicos fueron añadidos posteriores con que convalidar su carisma religioso; por ello advertimos la ausencia de otros edificios aparte de la *qubba* o pseudo-*qubba* y, en su caso, la *muṣallà* o la *zāwiya* correspondiente.

3.1. El modelo cherifiano asentado: Sidi Ahmed u. Musa(35)

Aunque no es el morabito más antiguo –incluso fue reedificado en época ʿalawí–, es el ejemplo de continuación del esquema precedente observado en Salé o Marrakech, si bien, como hemos explicado, con las transformaciones conceptuales ya operadas hacia el tipo morabito-cherifiano.

El morabito de Sidi Ahmed u. Musa se halla en la ladera de una colina que está cuajada de enterramientos, pues en su cima hay un edificio que alberga varios, y a lo largo de las laderas se advierten otros en pie o en ruina que contienen más restos (**fig. 3**). El acceso al conjunto, que está protegido por una tapia de altura, se realiza por tres entradas, una de ellas, que es una pasarela sobre la roca de la ladera, está situada a unas decenas de metros frente a la mezquita del pueblo; este acceso es una construcción de 5,5 x 3,75 m. aproximadamente que alberga un arco que consta de una puerta en su vertiente exterior que franquea el paso(36). El morabito en sí es una construcción asentada sobre una plataforma irregular de 27 x 20 m. que nivela la superficie de la ladera (**lám. 4**). Está muy bien cuidado, y es elegante; su fábrica exterior es de baldosas y azulejos, y consta en el exterior de varios enterramientos muy sencillos dispuestos de forma ordenada. El edificio es una construcción de aproximadamente 20 x 13 m. y destaca por su potencia y cuidado con respecto al conjunto (**fig. 4**). Su estructura es doble: en el centro una pseudo-*qubba* de aproximadamente 8 x 8 m. techada a cuatro aguas en torno a la cual se sitúa un

(35) Tazerwalt, coordenadas X9,454-Y29,502-Z467,00.

(36) Adosado hay otro edificio de dos alturas, que, junto con la puerta, tiene rasgos de tradición berebere, y que hace de residencia del *muqaddam* del morabito. Otro acceso está al otro lado de la colina, y es menos solemne; finalmente, un último acceso se realiza a unos 85 m. más al sur del primero, y está escalonado, pues parte de la base de la colina.

corredor porticado en tres de sus cuatro lados; el único que carece de él es el trasero, que está pegado a la roca de la ladera de la colina. Ese pórtico contiene cinco arcos en su parte frontal y tres a cada lado; enmarcados en alfices que los retranquean de la línea de fachada, sus arcos son de herradura apuntados, siendo el central el más abierto de los cinco. Esa fachada aparece rematada por un dintel que consta de un falso arranque de tejado y, sobre él, unos remates decorativos tronco-piramidales compuestos típicos de la arquitectura del lugar. La fachada está enfoscada y encalada, teniendo azulejos decorativos hasta una altura aproximada de 0,65 m. desde la base tanto en paredes como en pilares. Atravesada la arquería del corredor, a metro y medio está el espacio funerario propiamente dicho que es un recinto cuadrado, delimitado por paredes en sus bandas longitudinales, y dos arcos a cada lado, sostenidos por sendos pilares, en su banda transversal; esos arcos abren a un espacio, también diáfano, que ensancha el espacio principal más allá de su perímetro un metro a cada lado, tenido en su lado NE otro acceso al interior además del principal, justo en el eje transversal. En el tambor que sostiene la techumbre hay cuatro ventanucos, correspondientes a cada lado del cuadrado; están a medio metro del arranque de la techumbre.

La decoración en la fachada exterior se caracteriza por la banda de azulejería, cuya altura es de aproximadamente 2,5 m., y en cuyo remate hay una franja decorativa con motivos geométricos y vegetales; la entrada es muy solemne: se trata de un arco de herradura de gran tamaño cuyo alfiz y albanegas están decoradas con motivos geométricos y vegetales. En el interior la decoración consta también de azulejería en una altura de dos metros aproximadamente, y el resto es de decoración vegetal y geométrica en un claro ejemplo de *horror vacui* (**lám. 5**). La techumbre es una espléndida obra taraceada de madera policromada y decorada con motivos geométricos. Hay lámparas, cuadros con inscripciones coránicas y dichos del santón, y otros objetos decorativos; el suelo está cubierto por alfombras, y hay algún mueble tipo arcón-librería, y varias sillas.

La tumba de Sidi Ahmed u. Musa es un túmulo que se sitúa en el eje longitudinal del edificio, aunque un poco desplazado hacia la derecha respecto al transversal. Se trata de un catafalco de poco más de 0,5 m. de alto cubierto con ricas telas rojas y verdes, con decoración geométrica y epigráfica. A un lado del catafalco hay cuatro túmulos pequeños, al parecer de infantes; estos túmulos

están cubiertos de un paño de seda verde. Todo el conjunto está protegido por una verja dorada también decorada con motivos geométricos.

A pesar de pertenecer a un personaje muerto en la segunda mitad del siglo XVI/X, el morabito tiene la firma de la arquitectura tradicional ʿalawí de los siglos XVIII/XII-XIX/XIII, al estilo, por ejemplo, del patrón arquitectónico del conjunto que guarda los restos de Idrīs I e Idrīs II; personajes de gran significación política, cuyos primeros morabitos fueron edificados en los siglos XIV/VIII y XV/IX respectivamente. En este caso ya advertimos completa la transición arriba explicada: un morabito de tipo cherifiano, carente de añadidos arquitectónicos que denoten poderes taumatúrgicos en vida del personaje. Aparte de ello, otro aspecto esencial que sí se repite en todos y cada uno de los demás morabitos es el espacio para la celebración del *mawsim* [en adelante *mussem*], la reunión periódica con objeto de renovar la adhesión al carisma del personaje y recibir la *baraka*; en este caso a las afueras del recinto funerario, a los pies de la colina, donde hay un gran número de barracones corridos y porticados en algunos casos que creemos que están asociados a los tres (!) *mawāsim* [pl. de *mawsim*] que se celebran anualmente.

3.2. El primer ejemplo cherifiano: Sidi Amer El Hamel(37)

Es el de Sidi Amer El Hamel [Sīdī ʿĀmir al-Hāmil o Aḥmad b. Hāmil o Hāmil Abū s-Sibāʿ b. Aḥrīz b. Muḥriz], fundador de la tribu de los Ulad Bu Sbaa, en comparación con el anterior, un morabito más humilde aunque arquitectónicamente más complejo. También un poco más antiguo, de la primera mitad del siglo XVI/X, lo que, en cierto modo, permite explicar que el arquetipo observado en Salé todavía se repite –estamos ante un morabito de transición del tipo religioso al cherifiano– aunque con algunas limitaciones. Y señalamos esto porque está situado en las afueras de Agadir, en su ensanche, cerca de una barriada llamada Funti, y de un pueblecito llamado Ben Serga. De hecho, hoy tiene adosado un complejo residencial de clase media-alta; por lo que, dado que antiguamente debía estar en medio del campo, creemos que sus infraestructuras –si las hubo incluidos el lugar de celebración del *mussem* y los enterramientos de afines, han sido amortizadas por la expansión urbana. Es de

(37) Agadir, coordenadas: X9,579-Y30,391-Z7,50.

suponer que la decadencia de la tribu, iniciada en el siglo XIX/XIII, ha contribuido a ello.

Con todo, su origen es el indicado. Sidi Amer El Hamel perteneció al grupo de *ˁarab* que marīníes y waṭṭāsíes empujaron, en grupos amplios o pequeños, a la zona del Sus con el fin de contrarrestar a los portugueses. Según sus propias tradiciones, sus ancestros antes habían emigrado desde el Yemen en el siglo XI/V, y previamente se habían instalado en Tremecén y otros puntos de Marruecos(38). La tribu siempre fue considerada netamente *ˁarab* y de naturaleza chorfa, aunque, gracias a los estudios de E. Bonelli, sabemos que entre ellos hay clanes de agregados de origen berebere(39). Sus orígenes se verifican gracias al estudio de este morabito construido a su muerte, en 1518/924; y al que pudimos acceder excepcionalmente, no sin muchas dificultades, pues su acceso está vedado a los no musulmanes. Éste es un santuario de modestas proporciones, con un limitado recinto propio (**lám. 6**). Se entra por un patio mediano que da acceso a una serie de edificaciones bajas, antiguas, donde reside el *muqaddam*. Adosada a éstas está la *qubba* que tiene unas medidas aproximadas de 7 x 7 m. (**fig. 5**). En el interior observamos un catafalco cubierto de ricas telas que ocultan el sepulcro del personaje. El conjunto, construido con mampostería, ladrillos y piedras enfoscadas y encaladas, denota un deterioro en sus condiciones. En el patio que da acceso al morabito, hay un pozo al que atribuyen propiedades salutíferas, en cualquier caso, es adecuado para las preceptivas abluciones antes de la oración.

Aquella presencia de la *qubba* es, a nuestro juicio, el factor determinante de lo explicado: que el de Sidi Amer El Hamel fuera un tipo de morabito cherifiano que tímidamente seguía el arquetipo religioso, lo que denotaría la citada transición en el modelo. La determinación de aspecto podremos discutirlo observando los siguientes morabitos.

3.3. El morabito cherifiano del desierto (I): Sidi Ahmed Ergueibi(40)

Sidi Ahmed Ergueibi [Sīdī Aḥmad ar-Ruqaybī], de oscuro origen *ˁarab* o, según algunas tradiciones que lo sitúan como berebere, idrīsí, se estableció en el

(38) CASTILLO, J. (Coord.): *Memoria del Sahara*, p. 136. Incluso algunas tradiciones los emparientan con los abbasidas (J. CARO BAROJA: *Estudios saharianos*, p. 350).

(39) BONELLI HERNANDO, E.: *El Sahara*, p.127

(40) Al-Ḥabašī, cerca de Smara, coordenadas: X11,255-Y27,527-X247,10.

año 1503/909 en el *oued* Chbika, al sur del Darʿa, junto a una tribu llamada *Banū* Havian [Ḥafyān] o Aaraib [ʿUrayb] que pertenecía a los Sel-lam [Sallām] o a los Tekna con los que mantuvo una alianza(41). Las tradiciones de los Ergueibat señalan que el contacto con esa tribu cultivó su prestigio como eremita y notable predicador de la doctrina islámica hasta el extremo que uno de los lugares de enseñanza y meditación, donde solía instalarse, el Tell de El Gaada, sigue siendo hoy muy celebrado por los Ergueibat. Con el tiempo, su familia y allegados crecieron en número, abandonando su lugar de acogida en el *oued* Chbika e internándose en la Sāqiya al-Ḥamrāʾ. Así configuró una poderosa tribu que arqueológicamente podemos verificar desde la mitad del siglo XVI/X, gracias al morabito del propio fundador Sidi Ahmed Ergueibi (42).

En efecto, siguiendo los patrones conocidos, a su muerte se constituyó, a partir de su morabito, un singular complejo que, con el tiempo, ha ido creciendo en tamaño y calidad constructiva. En la actualidad, el conjunto se compone de varios espacios nítidamente diferenciados, los cuales, a pesar de todo, siguen una estructura jerarquizada que combina la tradición urbana con la del desierto (**fig. 6**). Conviene explicarlo, porque advertimos en ese caso una notable diferencia con el anterior caso, sobre todo por la inexistencia de una *qubba* o pseudo-*qubba* –el enterramiento se hace al aire libre, como suele ser muy habitual en el Sahara Occidental–, aunque otros elementos –como el enterramiento colectivo junto al personaje, así como la *zāwiya*– sí sean apreciables. Creemos que la ausencia de la *qubba* pueda deberse a la condición

(41) Este personaje ha sido parcialmente estudiado por ALONSO DEL BARRIO, J. E.: *Las tribus del Sahara*, pp. 41-92. BONTE, P.: *Essai sur les formations tribales du Sáhara occidental*, p. 28. CARO BAROJA, J.: *Estudios saharianos*, pp. 53 y 90. CARATINI, S.: *Les enfants des nuages*, p. 101 y GONZÁLEZ, J. J.: “La presencia de Abu Madyan de Sevilla en el sufismo magrebí contemporáneo”, pp. 251-259.

(42) Algunos investigadores han llegado a señalar que, dado su carácter integrador, en origen la tribu no fue más que un conglomerado formado entre los siglos XV/IX-XVI/X por numerosas gentes *zwāyā* descendientes de los Ṣanhāǧa Lamtūna, Ǧudāla, Masūfa, Ǧazūla, y también de bereberes Zanāta, a los que se les sumó con el tiempo el componente *ʿarab*. Así se conformó una tribu que fue creciendo paulatinamente en un proceso de asimilación poco convencional, casi confederal, en el que todos se reunían en torno a su carismática figura. *Vid.*: MARTY, P.: *Les tribus de la haute Mauritania*, p. 35. PORTILLO PASQUAL DE RIQUELME, J.: *Historia de los saharauis y crónica de la agresión colonial en el Sahara Occidental*, p. 126.

de Sidi Ahmed Ergueibi como *chej* [*šayḫ*] o "héroe fundador" más que como personaje místico y taumaturgo; desde ese punto de vista, sus hijos, conscientes del peso de la tradición religiosa, si bien abandonaron el prototipo funerario de índole religiosa y construyeron un nuevo modelo de tipo cherifiano, dedicado al recuerdo del fundador, no se atrevieron a ir más allá como los Ulad Bu Sbaa.

El complejo reúne en ese espacio unas 35 Ha. (351.000 m^2), y cabe diferenciar el recinto de enterramiento; mezquita, *zāwiya*; una posible gran *muṣallà* y casas anexas. En un lugar central del espacio está el recinto del enterramiento, al aire libre, donde reposa Sidi Ahmed y sus dos hijos ˁAlī y Qāsim, junto con otras personas (**lám. 7**). Este recinto está delimitado por un relativamente moderno muro grandes piedra trabadas con mortero; en algunos lugares aflora un basamento más antiguo de mampostería. El muro mide, aproximadamente, 1 m. de altura. Superado el acceso por el ángulo SO, dentro de ese recinto hay dos espacios muy bien diferenciados: el de oración, con una *qibla* construida aprovechado el lienzo del muro perimetral, y que, a su vez, está diferenciado por dos espacios por un murete de 0,25 m. que posee dos vanos**;** y el recinto que acoge las sepulturas. La delimitación de ambos espacios se hace con otro murete más tosco, de 0,75 m. que divide el recinto en dos. La entrada al último recinto se hace desde el espacio de oración con un vano definido por un arco de piedra encalado. Dentro del recinto cementerial hay una cantidad significativa de tumbas, destacando la de nuestro personaje por dos piedras de gran tamaño situada en la cabecera y en los pies, y quedar la estructura de su túmulo perfectamente formada por piedras y pequeños cantos rodados; en comparación, las otras dos son más sencillas (**lám. 8**).

La mezquita mide unos 20 x 14 m., y posee una característica torre alminar. Está situada en al SE del recinto de enterramiento. Su estructura es la habitual en una mezquita, aunque en este caso al estar cerrada no pudimos advertir un patio interior. En rigor, se trata de un caso de mezquita singular en medio de un paisaje desértico. La *zāwiya* es otro edificio anexo en el complejo. Se trata de un edificio de aproximadamente 16 x 16 m. que logramos visitar. Su estructura es simple: un espacio diáfano estructurado alrededor de un espacio central que actúa como eje del espacio, y sobresale en altura. En su interior hay una biblioteca de literatura religiosa e histórica moderna.

A aproximadamente unos 300 m. en línea recta del recinto cementerial, en dirección NE, la dirección mecana, al otro lado del *oued* seco hay un espacio de

medidas considerables: de aproximadamente 173 x 150 m., un cuadrado casi perfecto, delimitado por filas de piedras. Tiene tres accesos en sus lados SE, SO y NO; dos de ellos son simétricos. Aunque no advertimos *qibla* alguna, pensamos que podría tratarse de la *muṣallà* o un espacio en que se reúnen los de la tribu para celebrar el *mussem*.

3.4. El morabito cherifiano del desierto (II): Sidi Ahmed Larosi[43]

El arquetipo de la tribu Ergueibat se repite en otras tribus como la Arosién. Sidi Ahmed Larosi [Sīdī Aḥmad al-ˁArūsī] llegó al Sahara en el año 1531/938[44]. Establecido en el área de la Sāqiya al-Ḥamrāˀ, su comportamiento de hombre santo y sus vastos conocimientos del Corán y de la *sharia* le dieron pronto fama de santo, de forma que a su muerte, sus tres hijos principales –Ḫalīfa, Mahdī y Sīdī Brāhīm– dieron lugar a una tribu muy respetada[45]. La tradición más sólida los sitúa como descendientes de los *Banū* ˁArūs llegados al Maġrib al-Aqṣà a principios del siglo XVI/X junto con otros ḥassāníes. Nuestro trabajo de prospección determina que ese origen ḥassāní tiene consistencia material, y se basa en el enterramiento del propio fundador cerca de Smara, en la Sāqiya al-Ḥamrāˀ. Otros morabitos de la tribu, los de Ahmed u. Sidi Brahim [Aḥmad Wuld Sīdī Brahim]; Hammudi b. Haddi [Ḥammūdī b. Haddī] y Sidi Hatari [Sīdī Ḫaṭārī] verifican la misma cronología. Con estos, pero sobre todo con el de Sidi Ahmed Larosi, advertimos un modelo de construcción que reúne la tradición morabítica religiosa y cherifiana, pues cumple los patrones básicos y singulares anteriores, esto es: edificio funerario; recinto cementerial; mezquita al aire libre; y *zāwiya*, si bien adaptado a la relativa pobreza material del desierto, que hace que las diferencias, en algunos casos, sean muy notables.

La tumba se encuentra en Em Ryad, al norte de Lebtaina Gueblia, sobre el borde del curso de la Sāqiya al-Ḥamrāˀ, próxima a Smara; en la zona donde

---

(43) Em Ryad, a 35 km. de Smara, coordenadas: X11,920-Y26,844-Z137,00.

(44) Sobre ella hay múltiples referencias. Destacamos las de DE LA CHAPELLE, F.: "*Enquisse d'une histoire du Sahara Occidental*", pp. 35-95. CARO BAROJA, J.: *Estudios Saharianos*, pp. 4, 90, 401 y 403. ALONSO DEL BARRIO, J. E.: *Las tribus del Sahara*, pp. 93 y 95. DIEGO AGUIRRE, J. R.: *Guerra en el Sahara*, p. 34. GARCÍA, A.: *Historias del Sahara, el mejor y el peor de los mundos*, p. 52. BONTÉ, P.: *Essai sur les formations tribales du Sahara Occidental*, p. 128.

(45) DIEGO AGUIRRE, J. R.: *Guerra en el Sahara*, p. 35.

transcurrió la mayor parte de su vida. Con él se encuentran enterrados los “siete hombres de Ulad Bu Sbaa”, que abrazaron su causa, y fueron muertos por los portugueses. Allí recibe la veneración de las gentes de su tribu y de muchas otras que reconocen su supuesto origen chorfa entroncado con el profeta Mahoma. En una gran *zāwiya*, que se encuentra próxima al cementerio, se imparten enseñanzas coránicas al gran número de estudiantes que acuden de todas partes del Sahara. El lugar, además, reúne otros dos recintos cementeriales, una especie de *muṣallà* y una mezquita (**fig. 7**). Al recinto cementerial principal, que mide aproximadamente unos 4.000 m^2, se accede por una puerta provista de verja; de hecho, conviene indicar que todo el recinto está protegido por una tapia muy bien cuidada. Dentro, en el extremo NO, se halla el edificio-morabito en medio de un paisaje de tumbas definidas por pequeñas cercas de ladrillo o piedras; también hay otros dos pequeños edificios que albergan otras tumbas (**lám. 9**).

El edificio funerario de Sidi Ahmed Larosi es una construcción de aproximadamente 8 x 7 m. Está en muy buenas condiciones, y tiene unas características singulares, sobre todo en su remate, que no es más que meramente decorativo. Al morabito se accede por una puerta que se sitúa en el lado de la *qibla*; algo poco frecuente. Su acceso es directo, y dentro se encuentran las tumbas dispuestas en el suelo y delimitadas, todas ellas, por lajas a los pies y en la cabecera, y en su perímetro por ladrillos enfoscados (**lám. 10**). Una capa de arena cubre el piso, muy probablemente sin solado debido al mandamiento coránico de enterrar directamente en el suelo. Las paredes interiores están alicatadas hasta poco más de un metro de altura. Respecto al citado remate, el morabito no está cubierto en su totalidad, sino que un vano cuadrado está abierto al cielo; ese vano forma parte de una especie de licencia arquitectónica que singulariza al edificio, que –otra vez, imaginamos que por las mismas causas que Sidi Ahmed Ergueibi, es decir, con interés de resaltar su condición cherifiana y de hito tribal– no es una *qubba*: un falso techo dispuesto en dirección diagonal al eje longitudinal del edificio; sus aristas sobresalen entre las de las paredes del morabito, creando una sensación de dinamismo en el remate del edificio muy original.

A 130 m. del recinto funerario se sitúa la mezquita en dirección SO; y un poco más arriba, a unos 45 m. de la zona de enterramientos, hay un recinto dotado de una cerca de un escaso metro de altura, que rodea el espacio y posee

una *qibla*. Creemos que se trata de una *muṣallà* muy antigua hoy en desuso (**lám. 11**). Su obra es de tapias; y su acceso se realiza en la cara NO, enfrente justo de la *qibla*.

3.5. El morabito circunstancial: Chej Ahmed Bazeid(46)

En el páramo semiárido las condiciones materiales se endurecen, si bien las tradiciones y los arquetipos fijados intentan ser mantenidos de una forma o de otra. Es lo que advertimos en el lugar de enterramiento del Chej Ahmed Bazeid [Šayḫ Aḥmad Abū Zayd], considerado el ancestro primordial de los Berical-la, cuya cronología, a partir de nuestro trabajo arqueológico, se remonta al siglo XVII/XI, justo antes de la Guerra de Char Bubba. Su condición berebere no fue óbice para reivindicar una naturaleza chorfa que se remontaría, según sus tradiciones, a los cinco de Tachmocha que descendieron desde Tarudant hasta el Zammur en el siglo XIV/VIII(47). A pesar de todo, como hemos indicado, los enterramientos estudiados –además del fundador, los del Chej Mohamed al-Maami [Šayḫ Muḥammad al-Māmī]; el Chej Luli [Šayḫ Lūlī] y Mohamed Abderramán [Muḥammad ʿAbd ar-Raḥmān]– sitúan a la tribu a partir del siglo antedicho.

El enterramiento donde reposa el Chej Ahmed Bazeid rompe algunos parámetros morabíticos: se encuentra a unos 25 km. de una pista arenosa y difícil desde Nimbad; aunque a su lado se descubren sendas de caravaneo y nomadeo que unen con alguna otra localidad, lo que permite deducir que su ubicación, como los de los demás enterramientos saharianos o sahelianos, no es caprichosa. Se sitúa en medio de la sabana, rodeado de dunas bajas de arena muy estables gracias a la vegetación, que consiste en árboles y arbustos espinosos. El lugar de enterramiento destaca en medio de esa desolación, porque hay una construcción de aproximadamente 5 x 4 m., que sirve de infraestructura para la celebración del *mussem* de la tribu Berical-la.

A unos metros se encuentra una concentración de enterramientos, todos ellos muy sencillos (**lám. 12**). La ausencia de materiales pétreos unida a la

(46) A 25 km. de Nimbad, coordenadas: X15,72-Y17,519 -Z36,0.

(47) E, incluso, según otras tradiciones podría retrotraerse al siglo XI/V. Véase: MISKÉ, A.: “Une tribu maraboutique du Sahel: les Ahel Barikalla”, pp. 482-483. MARTY, P.: *Emirat des Trarzas*, p. 239.

dificultad de transportarlos hace que aquellas se hayan señalado solamente con montones de troncos y ramas carcomidos por el tiempo y las inclemencias meteorológicas. Únicamente postes metálicos que sostienen carteles ayudan a identificar cada uno de los túmulos. Así, el enterramiento del Chej Ahmed Bazeid es un amasijo de piedras, troncos y matorrales secos. Sólo dos placas identifican a su eterno morador; también lo hace una larga barra de hierro clavada en la arena.

Como hemos señalado, periódicamente se celebra el *mussem* de la tribu Berical-lapara honrar la figura del héroe-fundador de la tribu. Esta celebración, de gran trascendencia, implica una gran solemnidad que reúne a una gran cantidad de personas. Es por ello que el lugar dispone de un edificio para las infraestructuras del *mussem* a unos metros del enterramiento(48). Hasta donde llega nuestro conocimiento el *mussem* es eminentemente político, pues el personaje carece de tradición alguna que lo sitúe en el plano de la taumaturgia más allá de la vida piadosa e inmersa en la oración que se le reconoce. Es por ello que, en ese caso, podemos advertir la transformación extrema del hecho material morabítico desde el terreno socio-religioso al de índole cherifiano donde el enterramiento del personaje es el único hito factible: salvo un edificio para contingencias no hay infraestructuras asociadas; la única es una *zāwiya* que consta vinculada a la espiritualidad de los Berical-la está en Nuadibú. Desconocemos si su condición de *zwāyā* pudo influir en esa pobre disposición.

3.6. Un caso auténticamente dual: al-Hach Otman(49)

Al contrario que el anterior, la tumba-morabito del berebere al-Hach Otman [al-Ḥāǧǧ ʿUṯmān], fundador de la tribu homónima radicada en territorio mauritano, se sitúa en el casco histórico de la ciudad-oasis de Wādān. A igual que los Berical-la, los Ida uld al-Hach, son *zwāyā* cuyo origen está situado en el convulso siglo XVII/XI; siglo en que se sitúa la vida y muerte del fundador(50).

(48) La conservación de estos rudimentarios enterramientos está al cuidado del actual *chej* de la familia residente en Nimjat: Ahmed Baba uld Mohamed Lamín uld Ahmed Baba uld Mohamed Lamín uld Zembragué uld Atic uld Ahmed Ensi uld El Harrash uld Miská uld Berical-la uld Ahmed Bazeid.

(49) Wādān, coordenadas: X11,62-Y20,93-Z444,30.

(50) Pretendían un origen anṣārī, concretamente de los *Banū* Maḫzūm. *Vid*.: P. MARTY: *Emirat des Trarzas,* pp. 258-271.

Otros morabitos también estudiados en Wādān y sus cercanías –los de Taleb Ahmed Tuer [Ṭālib Aḥmad Ṭwīr]; Sidi Abdullah Ida uld al-Hach [Sīdī Abdullah Īda Wuld al-Ḥāǧǧ] y Sidi Mahmud Ida uld al-Hach [Sīdī Maḥmūd Īda Wuld al-Ḥāǧǧ]– están, todos ellos, adscritos a la primera época de la tribu.

Aquella primera época tiene unas raíces comunes al anterior: al principio del siglo XVII/XI al-Hach Otman emigró desde la Sāqiya al-Ḥamrāʾ hasta el Adrar, instalándose en Wādān, donde la familia prosperó hasta devenir en una tribu de proporciones medianas. Debido al carácter religioso del fundador, oración y mística a partes iguales fueron implementadas por la tribu, lo que repercutió notablemente en su reputación. Su asentamiento en el Adrar fue contemporáneo a la misma época que puso las bases para la Guerra de Char Bubba, en la que las tribus bereberes comenzaron a organizarse frente a la cada vez mayor imposición de las ḥassāníes. Sin embargo, al parecer los Ida uld al-Hach, muy entregados a su destino religioso, decidieron no tomar partido por ninguno de los dos bandos, aunque declararon sus simpatías hacia los ḥassāníes, lo que les sirvió para no ser reducidos al final de la guerra a condición *znāga*.

Llama la atención este morabito, porque ocurre como en el caso de Sidi Amer El Hamel de los Ulad Bu Sbaa: según el testimonio del *muqaddam* su cercana ubicación al poblado provocó que fuera absorbido, y parte de sus infraestructuras amortizadas de antiguo, incluidos algunos enterramientos de fieles. En efecto, su morabito se halla en un lateral de la parte antigua de Wādān, en lo alto de un cerro (**lám. 13**). Se trata de cuadro paredes construidas de mampostería en seco con grandes y medianas piedras; su interior es relativamente reducido, de aproximadamente unos 3 x 4 m., y no está cubierto, ni nada indica que lo estuviera, lo que nos dice que siguió el modelo del desierto visto en los anteriores casos: el enterramiento al aire libre. Únicamente destaca, en una esquina, entre los montones de arena acumulada por el viento, la tumba del ilustre personaje identificada por sendas lajas en la cabecera y los pies de su fosa de inhumación tal y como es tradicional (**lám. 14**). Su acceso se realiza a través de estrechas callejuelas.

El *imān* de la mezquita de la ciudad vieja, Aḥmad Wuld al-Ḫaṭṭāb, *muqaddam* de su sepulcro, cuenta que la tumba es muy visitada, junto a la cercana de Taleb Ahmed Tuer, cuando los fieles van a la mezquita para la realización de los rezos, y que completan sus plegarias ante los túmulos de los personajes, considerados, según la población de la localidad, de gran *baraka* y

muy milagreros. Pensamos que la condición netamente religiosa del fundador, así como de sus descendientes, ha permitido que su lugar de enterramiento sea considerado no sólo un morabito cherifiano sino también uno auténticamente religioso dada su naturaleza taumatúrgica. Así pues, estaríamos ante uno de los escasos ejemplos que aunó, en una fecha tan tardía, ambos fenómenos.

3.7. Morabitos cherifianos modernos (I): Chej Mohamed Fadel(51)

A diferencia de los anteriores, la tribu Chej Mohamed Fadel, así como la Chej Ma El Ainin –esta última ampliamente estudiada por nosotros– fueron producto de relativamente recientes segmentaciones tribales, esto es, nacimiento de una tribu en el seno de una ancestral. En los anteriores casos estudiados de morabitos cherifianos también se dio esa circunstancia, aunque en muchos el oscurantismo de su origen nos impide apreciar con exactitud su tribu de procedencia. En el caso de la tribu Chej Mohamed Fadel su fundador epónimo provenía de los Ahl Taleb Mojtar [Ahl Ṭālib Muḫtār], tribu que, a su vez, sus tradiciones señalan que llegó al Hodh desde Tafilete en la segunda mitad del siglo XVII/XI. Según nos explicaron los miembros de la tribu, los motivos de la segmentación están muy vinculados a la fundación de la *ṭarīqa fāḍiliyya*; hecho de gran repercusión en el África Occidental que ha centrado la mayor parte de los estudios sobre la tribu(52). Sus orígenes, aunque ciertamente situados a principios del siglo XIX/XIII, en su plano más remoto son los mismos que los Ahl Taleb Mojtar, esto es, de origen chorfa, al reivindicarse como descendientes de los idrīsíes(53). Al igual que la tribu matriz, su ámbito de acción se concentraba en el Hodh oriental y aledaños del río Níger(54). Del Chej Mohamed Fadel [Šayḫ Muḥammad Fāḍil] (1780/1194-1869/1286) podemos decir que fue hijo de Muḥammad Māmīn; hombre que vivió en el Hodh, en los territorios del clan. Fue un personaje muy carismático, sabio y gran conocedor del Corán;

(51) A unos 50 km. de Nema, coordenadas: X7,433-Y16,254-Z202,80.

(52) Entre otros, por ejemplo, en PORTILLO PASQUAL DE RIQUELME, J.: *Historia de los saharauis y crónica de la agresión colonial en el Sahara Occidental*. pp. 158-160. BOUBRIC, R.: *Saints et société en Islam,* pp. 16, 64-72 y 102.

(53) MARTY, P.: *Les tribus mauritaines,* p. 35.

(54) MARTY, P.: *Études sur l'Islam maure: Cheikh Sidïa. Les Fadelia. Les Ida ou Ali,* pp. 137–219.

aspecto que, junto al conocimiento para hacer realidad las prácticas místicas, culminó en la fundación en Bamako de una nueva y celebrada *ṭarīqa* citada[55].

El morabito donde reposa el Chej Mohamed Fadel se encuentra a unos 50 km. de Nema, en medio de un pintoresco paisaje de la sabana saheliana. Hay que recorrer una pista que serpentea entre acacias espinosas y dificultades de todo tipo, que hacen difícil el recorrido si no es para las gentes conocedoras del terreno; en época de lluvias los varios *oued* que atraviesan lo hacen intransitable.

El conjunto guarda el canon conocido, aunque, como en los casos del desierto, más ajustados a la realidad material, esto es, los enterramientos adyacentes están identificados únicamente por lajas (**lám. 15**). Por ello destaca únicamente la edificación coronada por una cupulilla central –a modo de *qubba*- bajo la que se sitúa el catafalco (**fig. 8**). Las medidas del edificio son, aproximadamente, de 7 x 7 x 3 m. En cada frente se levantan tres vanos a modo de ventanas acristaladas decoradas con celosía, salvo en el de entrada en que dos vanos flanquean la puerta de acceso; en el tambor de la cúpula hay, al menos cinco vanos cegados pintados de azul y marrón. El alzado se remata con la decoración típica de la zona. Todo el exterior está encalado salvo la cúpula, que está decorada con pintura azul clara muy desgastada. En el interior, el bastidor del catafalco está engarzado en un murete bajo que lo rodea; el murete está alicatado en blanco. El conjunto mide unos 2 x 4 m. Como suele ser habitual, el catafalco está cubierto con dos ricos tejidos, seda y damasco, que se renuevan periódicamente, el primero de los cuales está brocado con motivos geométricos (**lám. 16**).

Su construcción data de 1973/1393, pues a la muerte del Chej Mohamed Fadel en 1869/1286 se le enterró bajo una sencilla agrupación de losas de piedra negra de las que allí abundan. Después, se edificó el morabito costeado por la familia y sus fieles discípulos. A nuestro juicio que se construyera posteriormente esa *qubba* testimonial viene explicado por el hecho de dotar de mayor relieve religioso al personaje –dada su condición de fundador de una célebre *ṭarīqa*– frente al político como *šayḫ* fundador de su tribu, lo cual confirmaría la predeterminación arquetípica de cada tipo de morabito y el

(55) HERNÁNDEZ MORENO, A.: "Chej Maelainin, un notable sahariano".

respeto a la tradición, pero, también, el agotamiento político del arquetipo cherifiano a favor del morabítico primitivo de carácter religioso.

3.8. Morabitos cherifianos modernos (II): el Chej Ma El Ainin(56)

Como indicábamos, la tribu Chej Ma El Ainin es otro claro ejemplo de segmentación tribal –en este caso bastante moderna– producida a finales del siglo XIX/XIII, a partir de la también nueva tribu Chej Mohamed Fadel, que, a su vez, se había desgajado de los Ahl Taleb Mojtar. Sirve, además, este proceso de segmentación como ejemplo claro de las pautas de nacimiento y consolidación de una nueva tribu; sobre todo debido a los relativamente recientes acontecimientos políticos que giraron en torno a ella. Por su cercanía en el tiempo conocemos con detalle el devenir de la tribu y su personaje fundador. También documentamos una gran cantidad de enterramientos –algunos de naturaleza religiosa– de personajes representativos de la tribu, además del de su fundador; algunos de los cuales disfrutan de una gran consideración por su muerte en plena *ǧihād*; motivo por el que pueden ser considerados como morabitos martiriales (57).

La historia del nacimiento de la tribu Chej Ma El Ainin está ligada, como es lógico, al devenir de su fundador, Mohamed Mustafá Ma El Ainin [Muḥammad Muṣṭafà Māˀ al-ˁAynayn], hijo de Mohamed Fadel de la tribu Ahl Taleb Mojtar del Hodh(58). Se trata, por tanto**,** de un origen de raíz idrīsí; en

(56) Tīznīt, coordenadas: X9,732-Y29,698-Z249,00.

(57) P.e.: Chej Hasenna [*šayḫ* Ḥasinnā]; Othman Ma El Ainin [ˁUṯmān Māˀ al-ˁAynayn]; Cheja Hanna [*šayḫa* Hanna]; Chej Mohamed El Agdaf o Lagdaf [*šayḫ* Muḥammad al-Aġḍaf]; Chej Taleb Buya [*šayḫ* Ṭālib Būyā]; Chej Mrebbi Rebbu [*šayḫ* Murabbīh Rabbuh]; Chej Mrebbi Rebbu uld Uali [*šayḫ* Murabbīh Rabbuh wuld Walī]; Revaa Mentz [Rifāˀ Mint]; Chej Taleb Ajiar [*šayḫ* Ṭālib Aḫyār]; Ahmed El Hiba [Aḥmad al-Hība]; Chebihenna [Šabīhinnā]; Chej Mustafi [*šayḫ* Muṣṭafī]; Sidi El Khom [Sīdī al-Ḫūm]; Sidi Buya uld Chebihenna [Sīdī Būyā wuld Šabīhinnā] y Ma El Ainín uld Taleb Brahim [Māˀ al-ˁAynayn wuld Ṭālib Brāhīm]. Hay otro que es el Chej Bucharaia [*šayḫ* Bû Baraya], hijo de Ma El Ainin, que fue asesinado en 1934/1353 en Sidi Ifni, y su tumba está en ese lugar. Está pendiente de documentar.

(58) ALBERT, P.: "Cheikh Ma el-Aïnine de Seguiet el Hamra", pp. 401-405. ARNAUD, R.: "L'Islam et la politique musulmane en AOF", p. 17. BELTRÁN y ROZPIDE, R.: "El Xej Ma el Ainin y la Sociedad geográfica", *passim*. BONELLI HERNANDO, E.: "Documentos relativos a la entrega de aljeque Mohammed Ma elAinin", pp. 173-176. BONTE, P.: *Essai sur les formations tribales du Sahara Occidental*, p. 156. BOUVAT, L.: "Cheik Saadibou et

definitiva de carácter chorfa. Nació en los alrededores de Bamako, lugar fundacional de la *ṭāriqa* Fāḍiliyya; eso fue en 1830/1246. La tradición familiar dice que era un personaje muy despierto e inteligente, por lo que fue enviado a Marrakech para ampliar estudios. Desde allí peregrinó a La Meca. A su regreso, se estableció entre el Adrar y en el Takant; zona todavía libre de la influencia francesa. Era esa una época, en torno a los años 1855/1271-1863/1280, de resistencia de los emires de Brakna y Trarza a la colonización; cuestión que marcó a Ma El Ainin. Entre 1863/1280 y 1898/1316 vivió entre Awsard, Azuffal, Bir Anzaran, Imirikli, el Hodh, Adrar y el Tiris. Finalmente en 1898/1316 se estableció en la Sāqiya al-Ḥamrāʾ, en donde comenzó a construir una ciudad llamada Smara; fundamental punto de inflexión en su trayectoria. En efecto, la tradición señala que empleó el conocimiento sufí para diseñarla, y que la obra duró hasta 1902/1320. Quizá por eso o quizá por su acumulado prestigio, la noticia de la fundación de una ciudad en el norte del Bīḍān [Bidán] –el desierto sahariano occidental– se extendió, lo que provocó una gran expectación, porque era la primera ciudad fundada en cientos de años. Al poco tiempo muchos plantaron sus jaimas, y se quedaron a vivir allí; el pensamiento más generalizado es que Smara se estaba convirtiendo en un nuevo *ribāṭ*, al estilo de los legendarios almorávides. De hecho, fue tanta la concentración de gentes en Smara que el *šayḫ* comenzó a considerarse, no ya un *imām* sino un emir. Sin embargo, supo disimular bien sus apetencias políticas, pues, aunque actuó como líder y árbitro entre tribus jamás solicitó la *bayʿa*. Incluso cuando inició la guerra contra los franceses bien supo convertirla en un hecho religioso más que político, dándole tintes de *ğihād*. Así, en 1904/1322**,** declaró la guerra santa contra los franceses, y estos presionaron a los sultanes marroquíes, quienes sentían temor al surgimiento de un nuevo polo político al sur del Darʿa, además del de *oued* Nun. Ante la postura de aquellos, en 1909/1327 Ma El Ainin se convenció de la necesidad de luchar también contra el *sulṭān* marroquí, declarándole la guerra, y proclamándose a sí mismo como *sulṭān*; momento en que sus aliados le presentaron la *bayʿa*, y empezó a usar sello propio. Ese mismo año se trasladó a Tiznit para seguir la guerra que avanzaba al Norte, llegando al año siguiente a Tadla. A su muerte su hijo Ahmed El Hiba [Aḥmad al-Hība] y

son entourage", pp. 185-199. CARO BAROJA, J.: *Estudios saharianos*, pp. 285-313. COLA, A.: "El Ainin en el Sahara", *passim*.

sus hermanos continuaron la lucha hasta los años treinta en que, derrotados, se avinieron con los españoles.

En tan breve espacio de tiempo, la tribu Ma El Ainin tuvo tiempo para poder extender su influencia hasta el Atlas; con intenciones políticas, sobre todo a partir de la proclamación de 1909/1327. En todo caso las fuentes señalan que el fundador de la tribu extendió su autoridad sobre el territorio de Adrar y Chinguetti, mientras su hermano Saad Bu [Saˁd Bū] –que estaba subordinado a él– se instaló en Trarza; otro hermano, llamado Sidi El Jeir [Sīdī al-Ḫayr], tenía como centro a Walata; y otro, Hadramí [Ḥaḍramī], heredó la autoridad paterna en el Hodh meridional(59). Cuando se trasladó al Norte, Ahmed uld El Aida [Aḥmad Wuld al-ˁAyda], se convirtió en la autoridad tribal del Adrar y de toda la región meridional hasta más al Sur de cabo Blanco(60). En la actualidad, por lo que pudimos apreciar en la visita al *mussem* de 2014/1435, la tribu podría estar en proceso de segmentación en, al menos, tres grandes troncos: uno situado en Sudán; otro en Senegal-Mauritania y el principal que tiene su ámbito de influencia en Sahara Occidental y Marruecos.

Con respecto a su morabito se rompen muchos esquemas tradicionales, a nuestro juicio por la influencia urbana que empezaba a tener la sociedad tribal a causa de la colonización francesa y española. Hecho significativo es que el morabito donde reposa el Chej Ma El Ainin está en medio del casco histórico de Tiznit; entre el antiguo barrio judío y el zoco principal de la ciudad, y se accede a él callejeando: no hay, por tanto, ni edificios anexos de tipo caritativo ni enterramientos adyacentes; únicamente el edificio en el que se dispone su túmulo posee un gran salón que hace de mezquita. Esta disposición es importante, porque demuestra que, aunque hombre místico y sabio en asuntos religiosos, el Chej Ma El Ainin está considerado como un jefe político más que como un taumaturgo u hombre entregado a los necesitados. Ello no impide que el futuro surja alguna devoción para-taumatúrgica asociada a algún acontecimiento milagrero, y reescriba la figura del personaje.

El acceso al complejo se realiza desde un adarve sin salida (**fig. 9**). Se accede, entonces, a un patio con dos dependencias: una modesta residencia del *muqaddam* y la mezquita. Al carecer del componente netamente religioso el

(59) CARO BAROJA, J.: *Estudios saharianos*, p. 296.
(60) BONELLI HERNANDO, E.: *El Sahara*, p. 136.

cuerpo del personaje no reposa bajo una *qubba*, aunque sí hay una notable cúpula apoyada sobre cuatro columnas justo al lado, en el salón; disposición que nos confunde un tanto. De hecho, los catafalcos con los cuerpos están depositados en un corredor lateral de la mezquita, que, a su vez, es un espacio de aproximadamente 15 x 13 m. (**lám. 17**). El estado de conservación es excelente, ya que el conjunto es moderno y está muy bien cuidado por la tribu.

El lugar se ha convertido en lugar de peregrinación, incluso para los habitantes de Tiznit que nada tiene que ver con la tribu. Ello es debido a que su figura, agigantada a través del tiempo por su numerosa descendencia –tuvo cincuenta hijos entre hombres y mujeres–, es fundamental en la historia moderna del Sahara. A nuestro juicio, gracias a este ejemplo tan fresco, podríamos llegar a entender el surgimiento y consolidación de los morabitos cherifianos –y su carisma– en otros lugares del Maġrib al-Aqṣà.

4. Conclusiones

En las páginas precedentes hemos expuesto como el fenómeno morabítico, cuyo origen se encuentra en manifestaciones personales de excelencia religiosa, sufrió una transformación de notable componente político a partir de los siglos XV/IX y XVI/X.

En el epígrafe correspondiente señalábamos los precedentes morabíticos de los primitivos enterramientos marrakechíes o el patrón de Salé, Ben Acher, cuya trascendencia social repercutió en la configuración de su lugar de enterramiento, convirtiéndolo en un reputado morabito. Existe algún otro más antiguo que verificaría el origen pío de tales construcciones: En nuestras prospecciones llegamos a documentar el visitado enterramiento del *imām* Muḥammad b. al-Ḥasan al-Murādī al-Ḥaḍramī, *qāḍī* almorávide designado por el emir Muḥammad b. Yaḥyà b. ʿUmar en el año 480/1087, que escribió el *Kitāb al-išāra ilà adab al-imāra* [Tratado de buena conducta del príncipe]. Su túmulo, localizado en Azuggi (coordenadas X13,109-Y20,56-Z267,60) data del año 1095/489 (**lám. 18**). En todo caso, el elemento común en casi todos estos casos iniciales era que el carisma de sus inhumados ungía a tales construcciones, convirtiéndolas en hitos dignos de visitar. Un sincretismo islamizado, en algunos casos, y el atractivo sufí en casi todos, devino en un modelo repetido siempre en función de las posibilidades materiales de sus seguidores y del medio circundante, configurando un arquetipo de morabito funerario: un túmulo

de enterramiento, generalmente bajo una *qubba*, o –si el espacio lo permitía y daba para ello– en una *zāwiya* o mezquita asociada; y junto a la *qubba* o al conjunto de edificaciones una gran cantidad de enterramientos de seguidores, fieles o gente común deseosa de disfrutar de la *baraka* del personaje incluso después de muerta. Todos estos casos eran netamente religiosos.

Pero hubo un momento en que el fenómeno morabítico sufrió una transformación hacia un modelo mixto religioso y político. En ese sentido indicábamos que esa transformación pudo tener varias causas además de la crisis política en el Maġrib al-Aqṣà; pero que probablemente una de las más importantes fue la coetánea crisis del madhismo, la llegada de personajes chorfa de origen arábigo y la irrupción de los portugueses en la costa atlántica de Marruecos. Las cuatro, incluso, llegaron a estar interrelacionadas, sobre todo después de la instalación de aquellos *šuyūḫ ʿarab*, porque, como guías espirituales de naturaleza chorfa, insuflaron nuevos bríos religiosos ante la presencia de extranjeros en suelo musulmán, liderando, en algunos casos, la *ǧihād* a falta de un *maḫzan* fuerte. A partir de ese momento, el morabito como personaje religioso terminó de adquirir su sesgo político. De hecho, es indudablemente que el ascenso de los saʿdíes y los ʿalawíes podría ser explicado desde ese punto de vista, pero a nosotros nos ha interesado ir a otro lugar, más al Sur, para poner de relieve que, a la vez que el fenómeno morabítico se renovaba, empezábamos a tener constancia material de la presencia de *šuyūḫ* fundadores de numerosas tribus beduinas.

Los datos más realistas se refieren a algunos de aquellos últimos como miembros de familias *ʿarab* que habían nomadeado desde el siglo X/IV por el Norte de África en busca de un nuevo hogar. Otros no eran más que bereberes desclasados u obligados a emigrar por oscuras causas que podría ir desde las políticas y religiosas hasta otras más prosaicas como la insostenible hipertrofia de su tribu. En este estudio hemos documentado el origen material de las tribus Filāla; Ulad Bu Sbaa; Ergueibat; Arosién; Berical-la; Ida uld al-Hach; Chej Mohamed Fadel y Chej Ma El Ainin, pero hay otras de las cuales no conseguimos alcanzar los morabitos de sus ancestros fundadores, pero constan personajes carismáticos que permitirían esbozar el paso de la tribu por la historia del África Occidental; nos referimos a los Kunta; Ulad Deiman; Ulad Tidrarin; Idegob y Muyyat, entre otras. De una de ellas, la tribu Kunta, pensamos que sería muy interesante alcanzar el lugar de enterramiento de Sīdī

Muḥammad al-Kūntī, pues, aunque Sīdī Aḥmad al-Bakkāʾī, que murió en la Sāqiya al-Ḥamrāʾ en 1503/909 o 1515/921, y está enterrado en Walata (coordenadas X7,026-Y17,298-Z244,30), es el ejemplo de una genealogía extremadamente compleja e idealizada –que se supone, por un lado, descendiente de ʿUqba b. Nāfiʿ al-Fihrī y por otro, de los zanāta maġrāwa empujados por los ṣanhāǧa hacia Sijilmasa y el Tuwāt–, podría poner de relieve, en rigor, un origen más acorde con la realidad de donde vivió, siendo además, junto a Sidi Amer El Hamel, fundador de los Ulad Bu Sbaa el caso más temprano de segmentación de las nuevas tribus del Bīḍān(61).

En fin, aquella realidad en la que ambos vivieron se manifiesta por la presencia de los otros morabitos cherifianos –a los que también podrían denominarse, siguiendo a M. García Arenal, "héroes fundadores"– estudiados por nosotros a partir de sus lugares de enterramiento: carismáticos personajes bereberes y *ʿarab* instalados con sus familias al sur del Sus, que supieron acrecentar su influencia y poder en medio de una situación de emergencia y de vacío político. La significación de sus morabitos supone el testimonio del éxito en su empeño, pero también de la notable transformación del fenómeno, incluso en fechas tan tardías como en las que se desarrolló la Guerra de Char Bubba. Con ese fin, el paisaje derivado de la citada guerra tuvo como consecuencia un interés de los dominados, pero también de los dominadores, en establecer genealogías más o menos verídicas con que justificar ocasionalmente su prevalencia social, lo que terminó desfigurando, o simplemente desapareciendo, la historia original de la tribu; motivo por el cual la oportunidad de hacer una prospección extensiva de una gran cantidad de morabitos de Marruecos, Sahara Occidental, Mauritania y Senegal nos ha permitido reconocer los

(61) Otra genealogía se remontaría a un ṣanhāǧa lamtūna llamado Muḥammad ʿĀlim b. Kūnta b. Zāzim, jefe del clan los Ida uld Kal o Ida u Kal [Īdūkāl], una de cuyas hijas se habría casado con Sīdī ʿAlī b. Yaḥyà, descendiente de ʿUqba. Su hijo más célebre sería Sīdī Muḥammad al-Kūntī promotor de la vía sufí *qādiriyya*. Los Kunta fueron los propagandistas más fieles que tuvo el pensamiento *qadirī*, es decir el conjunto de reglas ideadas por ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī, *šayḫ* de una escuela *ḥanbalī* en Bagdad, que dieron pie a que se constituyera una *ṭarīqa* de enorme expansión en el mundo islámico. Pero por lo mismo que su fundador vivió en un periodo muy remoto de la Edad Media (su muerte se coloca en el 1166/561), y que hay seguidores suyos desde la India al Senegal, la *ṭarīqa* ha tomado a veces matices diversos, y aparece con rasgos materiales propios de cada zona.

correspondientes a aquellos personajes, y verificar, desde un punto de vista arqueológico, sus orígenes materiales.

5.- Agradecimientos

Este estudio, cuyos resultados serán publicados en un libro que está en fase de elaboración, y que lleva por título *Tribalismo y santidad en el Magreb Occidental. Morabitos de Marruecos, Sahara, Mauritania y Senegal*, empezó a realizarse en el año 2007, y continúa en la actualidad. Las sucesivas fases del proyecto de investigación han sido costeadas por el gobierno de Marruecos y la Fundación Maelainin. Gracias a él, hasta la fecha se han catalogado más de trescientos morabitos, de los que ha sido realizado el estudio arqueológico de poco más de cien. Este artículo es un brevísimo extracto de los morabitos más significativos y trascendentes socialmente. Para su consecución han participado numerosas personas, a las que estamos muy agradecidas: en primer lugar a nuestro amigo y guía Mrabbih Rebbu y su hijo El Hiba; también al Chej El Uali u. Chej Taleb Buya, de El Aaiún; a su hijo Mustafa; al Chej El Agdaf; a Mohamed Maelainin Maelainin; a Abdati; su hijo Abadila; a Ali de Gulimín y los muchos miembros de la tribu Maelainin, empezando por uno de sus líderes espirituales, el Dr. Larabás; tribu que siempre nos han acogido como unos más de entre ellos, incluso más allá de Marruecos, como Mauritania y Senegal. También a Sidi Mohamed Yelmus; Sidi Ahmed Larosi y su esposa, la Dra. Fadiha; y a Mahayup Salek de quien aprehendimos numerosos datos referidos a las sociedades del África Occidental.

Queremos también hacer patente nuestra más sincera gratitud al equipo editorial de la revista “Al-Andalus – Magreb” por las sugerencias y correcciones respecto a la terminología, onomástica y toponimia en árabe. Al respecto, como se habrá podido observar, aunque en sus primeras apariciones van acompañadas por la trascripción árabe clásica entre corchetes, en la mayor parte de los casos, en subsiguientes apariciones, hemos preferido conservar onomásticos y toponímicos actualizados y más comprensibles para el lector ajeno a aquella lengua. En todo caso, cualquier error que pudiera persistir es responsabilidad exclusivamente nuestra.

5. Bibliografía

5.1. Fuentes

IBN ḪALDŪN: *al-ʿIbar*, trans. W. McGuckin de Slane en *Histoire des Berbéres et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, volumen I, Argel, 1852.

IFRANI [=AL-IFRĀNĪ]: *Nuzhat al-ḥādī bi-aḫbār mulūk al-qarn al-ḥādī.* Ed. de H. Oudas. París, Ernest Leroux, 1889.

5.2. Literatura

ALBERT, P.: "Cheikh Ma el-Aïnine de Seguiet el-Hamra", *Bull. Soc. Geogr. D'Alger*, 1906, pp. 401-405.

ALONSO DEL BARRIO, J. E.: *Las tribus del Sahara*, Servicio de Publicaciones del Gobierno General del Sahara, 1973.

ARNAUD, R.: "L'Islam et la politique musulmane en AOF", *Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, 1912, p. 17.

BELTRAN Y ROZPIDE, R.: "El Xej Ma el Ainin y la Sociedad geográfica", *Her. de Marruecos* (1907).

BONELLI HERNANDO, E.: *El Sahara. Descripción geográfica, comercial y agrícola desde Cabo Bojador a Cabo Blanco; viajes al interior, habitantes del desierto y consideraciones generales*. Madrid: Tipolitografía de L. Peant e hijos, 1887.

BONELLI HERNANDO, E.: "Documentos relativos a la entrega de aljeque Mohammed Ma elAinin", *Rev. de Geogr. Col. y Merc*, 1 (1898), pp. 173-176.

BONTE, P.: *Essai sur les formations tribales du Sahara Occidental*, Bruselas, Editions Luc Pire, 2007.

BOSWORTH, C. E.: *The New Islamic dynasties*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1996.

BOUBRIK, R.: *Saints et société en Islam. La confrérie ouest-saharienne Fâdiliyya*. París, CNRS Editions, 1999.

BOUVAT, L.: "Cheik Saadibou et son entourage", *Revue du Monde Musulman*, 18 (1912), pp. 185-199.

CARATINI, S.: *Les enfants des nuages*. Editions du Seouil, Paris, 1993.

CARO BAROJA, J.: *Estudios saharianos*, Madrid, Calamar Ediciones, 2008.

CASTILLO, J. (Coord.): *Memoria del Sahara*. Valladolid: Fundación Municipal

de Cultura de Valladolid, 2002.

COLA, A., "El Ainin en el Sahara", *Africa*, 66/14-68/16 (1955).

COUR, A.: "Les derniers Mérinides". *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger* (1905), pp. 241-273.

CURTIN, Ph.: "The jihads of West Africa: Early phases and inter-relations in Mauritania and Senegal", *Journal of African History*, 12/1 (1971), pp. 11-24.

DE LA CHAPELLE, F.: "Esquisse d'une histoire du Sahara Occidental". *Hespéris*, XI (1930), pp. 35-95.

DIEGO AGUIRRE, J. R.: *Guerra en el Sahara*, Madrid, Istmo, 1991.

ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM, Leiden, Brill, 2002.

GARCIA ARENAL, M.: "La conjonction du ṣūfisme et sharīfisme au Maroc: le Mahdī comme sauveur", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 55-56, (1990), pp. 233-256.

GARCIA ARENAL, M.: "Imam et Mahdi: Ibn Abî Maḥallî", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94 (2000), pp. 157-180.

GARCÍA, A.: *Historias del Sahara, el mejor y el peor de los mundos*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2001.

GONZÁLEZ, J. J.: "La presencia de Abu Madyan de Sevilla en el sufismo magrebí contemporáneo. El Mawādd del šayj al-ʿAlāwī", en A. González Costa y G. López Anguita (eds.): *Historia del sufismo en al-Andalus: maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*, Córdoba, Almuzara, 2009, pp. 251-259.

HERNÁNDEZ MORENO, A.: "Territorio, historia e identidad: Sus El Aksa o Sáhara Occidental". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 9 (2010). https://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-9/territorio-historia-e-identidad-sus-el-aksa-o-sahara-occidental [Recurso electrónico consultado el 03/08/2015].

HERNÁNDEZ MORENO, A.: "Chej Maelainin, un notable sahariano". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 11 (2011). https://revistas.uam.es/index.php/reim/article/view/861 [Recurso electrónico consultado el 15/06/2015].

HRBEK, I.: "The disintegration of political unity in the Maghrib", en D. T. Niane (ed.): *Africa from the Twelfth to the Sixteenth Century*, Vol 4 de *General History of Africa, Unesco*. International Scientific Committee for the Drafting of a General History of Africa, University of California Press,

1984, pp. 78-100.

JACQUES-MEUNIE, D.: *Le Maroc saharien, des origines à 1670*, Paris, Librairie Klinckieck, 1982.

JOFFE, G.: "Maghribi Islam and Islam in the Maghrib: The Eternal Dichotomy", en E. E. Rosander y D. Westerlund (eds.): *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*. C. Hurst & Co. Publishers, 1997, pp. 55-78.

LEVTZION, N.: "The western Maghrib and the central Sudan", en D. J. Fage (ed.): *The Cambridge History of Africa*, Vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 331-461.

LEVTZION, N.: "North-West Africa: from the Maghrib to the fringes of the forest", en J. D. Fage; R. Gray y R. A. Oliver (eds.) *The Cambridge History of Africa,* Vol 4. Cambridge University Press, 2003, pp. 142-222.

LUGAN, B.: *Histoire du Maroc,* París, Critérion, 1992.

MAHAYUB, S.: *El Bidan: la historia de una nación y la lucha de un pueblo* [Libro en prensa]

MARTÍNEZ NUÑEZ, M. A.: "El papel del Islam en Marruecos: legitimación del poder y activismo político y religioso", en C. Pérez Beltrán: *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada, Universidad de Granada, 2006, pp. 149-179.

MARTY, P.: *L'Émirat des Trarzas*, Paris, E. Leroux, 1919.

MARTY, P.: *Études sur l'Islam et les tribus maures: les Brakna*, Paris, E. Leroux, 1921.

MARTY, P.: *Études sur l'Islam maure: Cheikh Sidïa. Les Fadelia. Les Ida ou Ali*, Paris, E. Leroux, 1916.

MARTY, P.: *Les tribus de la Haute Mauritanie*, Paris, Comité de l'Afrique française, 1915.

MISKE, A.: "Une tribu maraboutique du Sahel: les Ahel Barikalla". *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*. 20/4 (1937), pp. 482-506.

OGOT, B. A.: *General History of Africa Vol. 5: Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*. University of California Press, 1999 pp. 134-152.

PORTILLO PASQUAL DE RIQUELME, J.: *Historia de los saharauis y crónica de la agresión colonial en el Sahara Occidental*. Tesis doctoral en línea. Madrid, Universidad Complutense, 1991.

SANDERS, P. A.: “The Fātimid state, 969–1171”, en Carl F. Petry (ed.): *The Cambridge History of Egypt Volume 1: 640–1517*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 151-174.

STEWART, Ch.: “Political Authority and Social Stratification in Mauritania”, en Gellner, E. y Micaud, Ch. (eds.): *Arabs and Berebers*. London, Duckworth, 1972, pp. 375-393.

TERRASSE, H.: *Histoire du Maroc: des origines à l’établissement du Protectorat français*, Vol. 2 Paris, Altantides, 1950.

YAHYA, D.: “Morocco in the Sixteenth Century. Problems and patterns in African Foreign Policy”. *Canadian Journal of African Studies - Revue Canadienne des Études Africaines*, 18/1 (1984), pp. 252–253.

WEBB, J. J.: Desert Frontier: Ecological and economic change along the Western Sahel (1600-1850). Madison, University of Winsconsin Press, 1995, pp.3-46.

WESTERMARCK, E.: *Ritual and Belief in Morocco*, Vol. I (Routledge Revivals), Routledge, 2014.

***

FIGURAS Y LÁMINAS

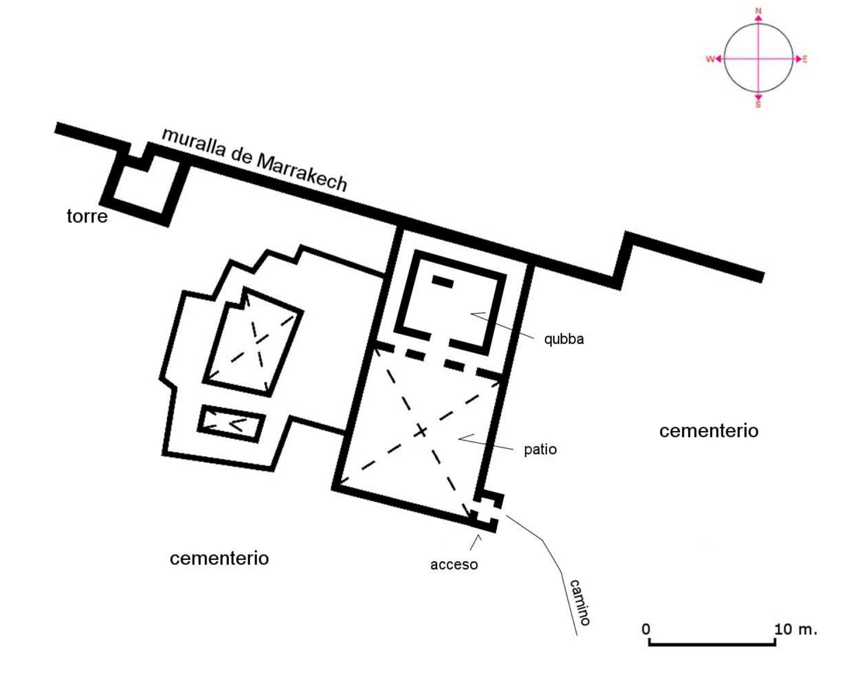


fig.1: Croquis del entorno y la planta del morabito de Sīdī Suhaylī.

lám.1: Vista interior de la *pseudo-qubba* de Sīdī Suhaylī. A destacar el catafalco que cubre el túmulo (fotografía de M. Sanz Navarro).

lám.2: Vista exterior del morabito de Sīdī Suhaylī (fotografía de M. Sanz Navarro).

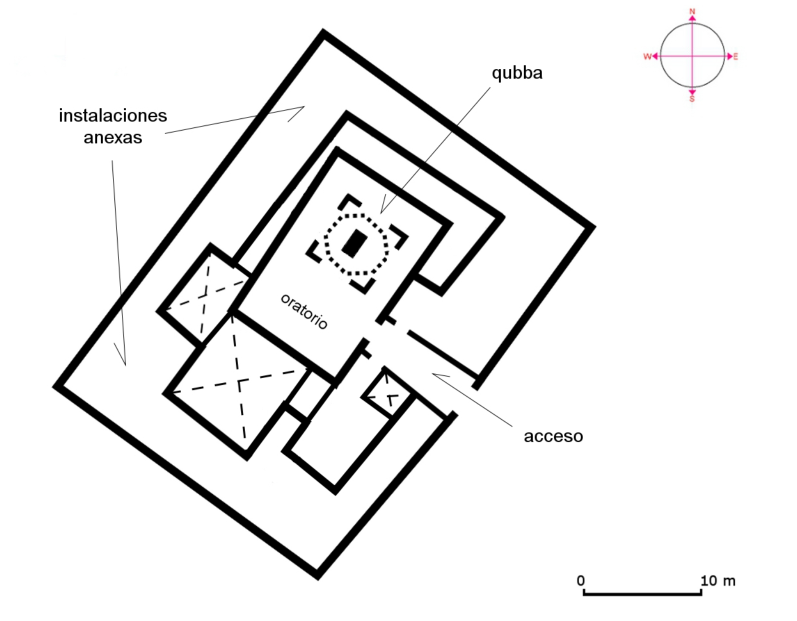


fig.2: Croquis de la planta del morabito de Sidi Ahmed Acher.

lám.3: Interior del morabito del Chej Mohamed Fadel, donde sus peregrinos rezan junto al catafalco y tocan las paredes del túmulo con el objeto de obtener la *baraka* (fotografía de M. Sanz Navarro).

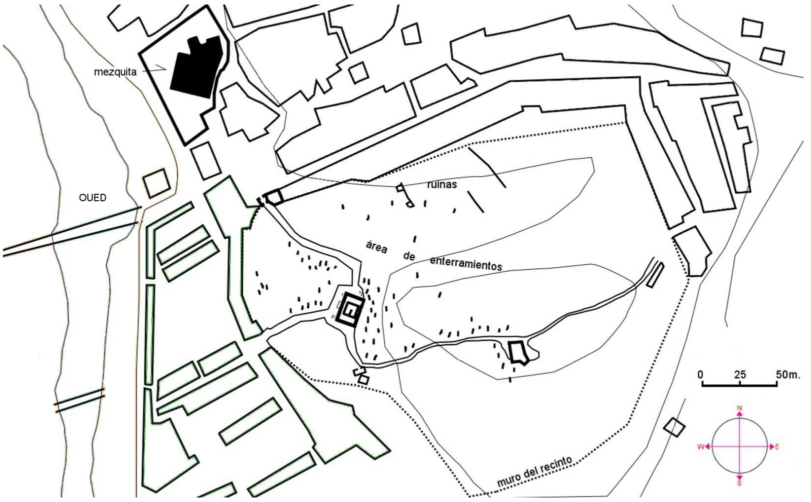


fig.3: Croquis del morabito de Sidi Ahmed u. Musa y su entorno.

lám.4: Vista exterior del morabito de Sidi Ahmed u. Musa tomada desde la pasarela principal de acceso (fotografía de M. Sanz Navarro).

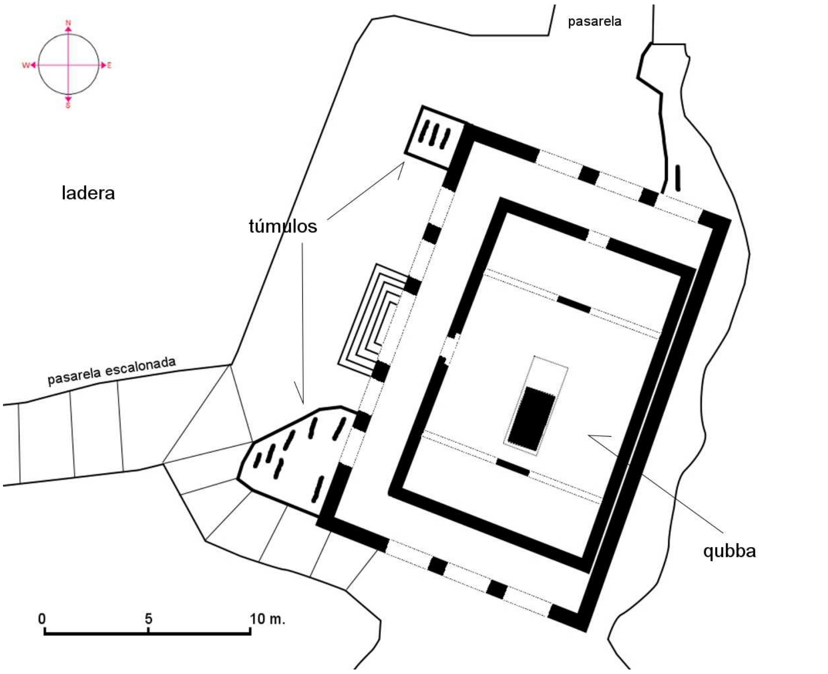


fig.4: Plataforma y planta del morabito de Sidi Ahmed u. Musa.

lám.5: Interior de la *pseudo-qubba* de Sidi Ahmed u. Musa (fotografía de M. Sanz Navarro).

lám.6: Vista de la *qubba* del morabito de Sidi Amer El Hamel (fotografía de M. Sanz Navarro).

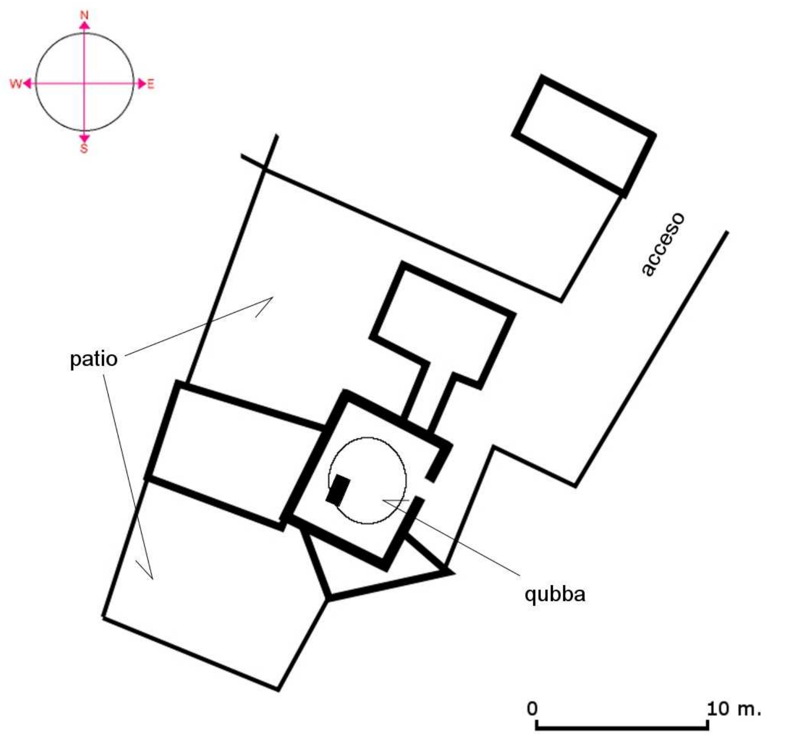


fig.5: Croquis del morabito de Sidi Amer El Hamel.

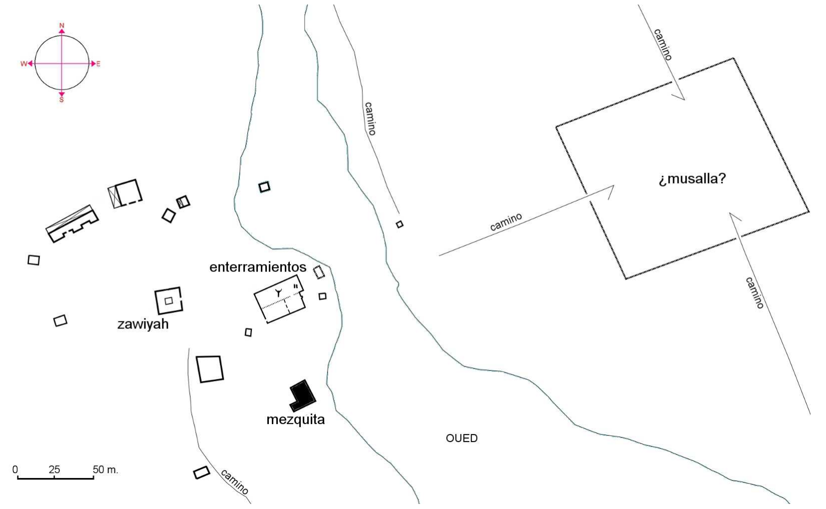


fig.6: Croquis del conjunto funerario de Sidi Ahmed Ergueibi.

lám.7: Vista general del lugar de enterramiento de Sidi Ahmed Ergueibi. Al fondo puede apreciarse el edificio de la *zāwiya* (fotografía de M. Sanz Navarro).

lám.8: Vista en detalle de la tumba de Sidi Ahmed Ergueibi (fotografía de M. Sanz Navarro).

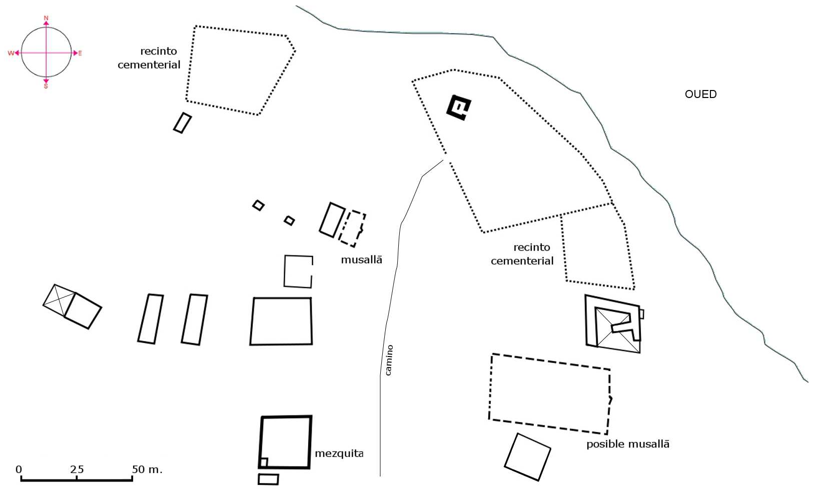


fig.7: Croquis del conjunto funerario de Sidi Ahmed Larosi.

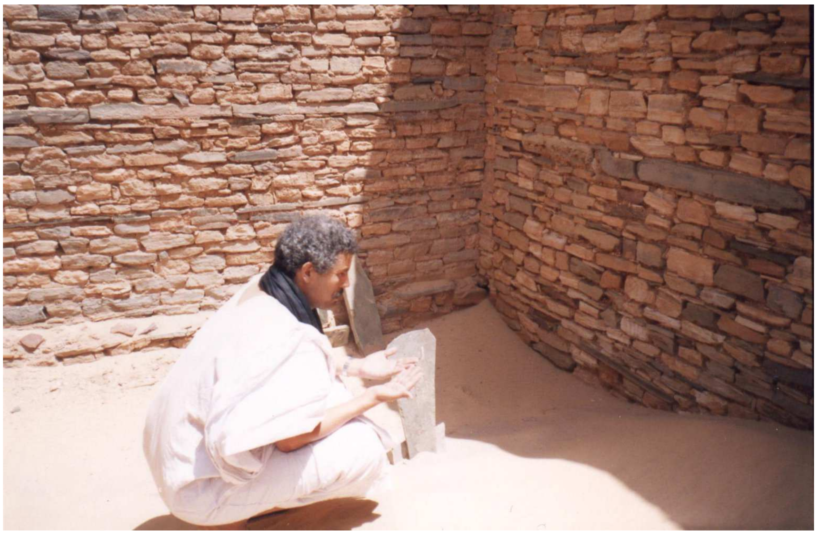
lám.9: Vista general del morabito de Sidi Ahmed Larosi y sus enterramientos anexos (fotografía de M. Sanz Navarro).

lám.10: Túmulo de Sidi Ahmed Larosi (fotografía de M. Sanz Navarro).

lám.11: Vista general del área de enterramiento y morabito de Sidi Ahmed Larosi. En primer plano hemos querido resaltar la posible *muṣallà* (fotografía de M. Sanz Navarro).

lám.12: Túmulo funerario del Chej Ahmed Bazeyd (fotografía de M. Sanz Navarro).

lám.13: Vista general del casco histórico de Wādān (fotografía de M. Sanz Navarro).



lám.14: Túmulo de al-Hach Othman (fotografía de M. Sanz Navarro).

lám.15: Vista general de la *qubba* del Chej Mohamed Fadel y enterramientos circundantes (fotografía de M. Sanz Navarro).

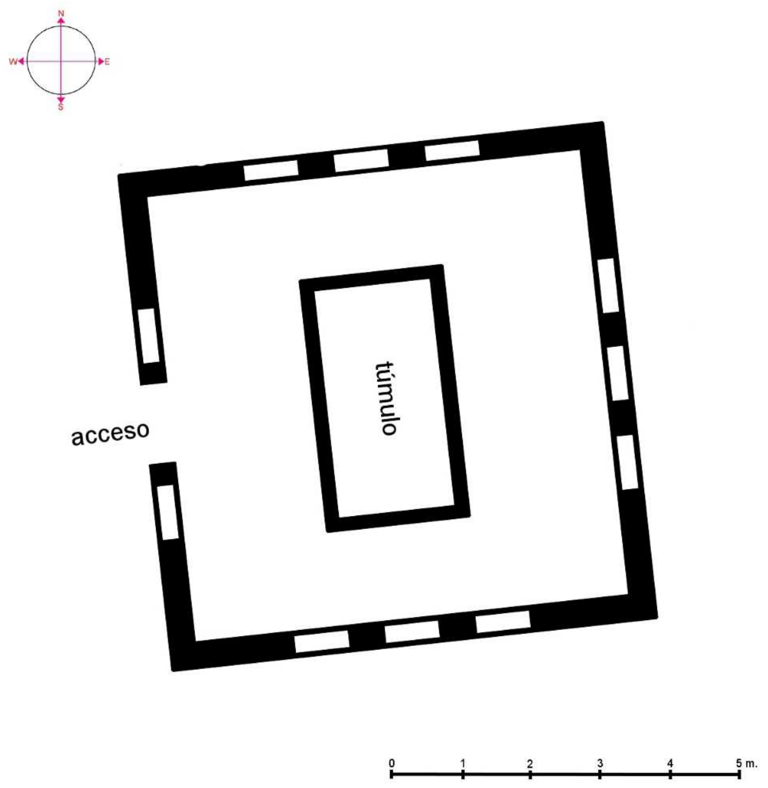


fig.8: Planta del morabito del Chej Mohamed Fadel.

lám.16: Túmulo del Chej Mohamed Fadel (fotografía de M. Sanz Navarro).

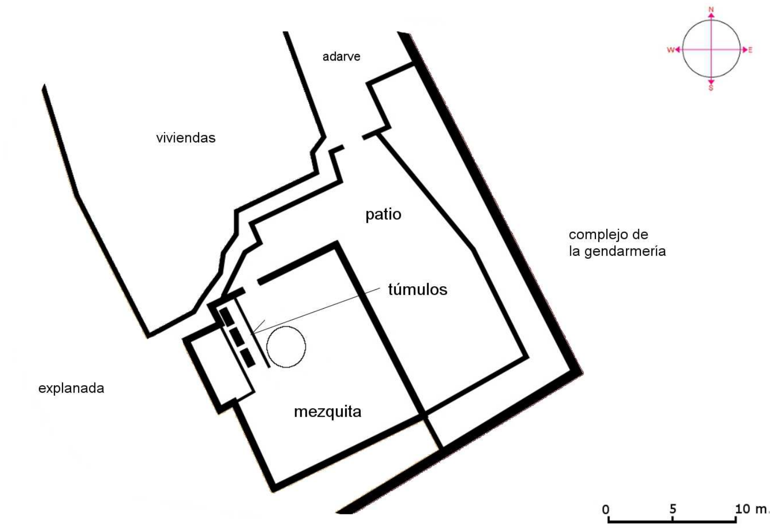


fig.9: Croquis de la planta del morabito del Chej Ma El Ainin en Tiznit.

lám.17: Túmulo del Chej Ma El Ainin en Tiznit (fotografía de M. Sanz Navarro).

lám18: Túmulo donde reposan los restos del *imām* Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Murādī al-Ḥaḍramī en Azuggi (fotografía de M. Sanz Navarro).

أدب السجون وتداعيات الثورة السورية: الالتزام المتجدد

إغناطيوس غوتيريث دي تيران غوميث بينيتا*
جامعة أوتونوما، مدريد

BIBLID [1133-8571] 22 (2015) 169-182.

Resumen: "La narrativa carcelaria y las repercusiones de la revolución siria: El compromiso renovado". La llamada "narrativa carcelaria" ha tenido un gran peso específico en la literatura árabe moderna, en especial en países que han sufrido regímenes militares despóticos, como es el caso de Siria. El levantamiento popular de 2011 y el subsiguiente conflicto armado han reactivado la producción de este tipo de obras, dentro de un espectro asimismo renovado de la temática global del compromiso artístico. A través de la evocación en primera persona, y con técnicas estilísticas diversas, estas novelas-diario colocan la realidad en el eje de la creación escrita. Muy sugerente nos parece, en este contexto, la recuperación discursiva de la memoria del sufrimiento pasado para incrustarlo en el persistente padecimiento de hoy.

Palabras clave: Narrativa carcelaria, compromiso literario, revolución siria, técnicas de evocación, autobiografía.

Abstract: "Prison's narrative and the implications of the Syrian revolution: The renewed commitment". The so-called "Prison´s narrative" has had a strong presence in the bulk of Modern Arabic Literature, especially in those countries that had suffered the rule of despotic military regimes, as it is the case of Syria. The popular uprising of 2011 and the ongoing-armed conflict have reactivated the generation of this kind of Works, in the context of the global subject of compromise and commitment in Arts. Throughout the tools of self-evocation and devoted to a large number of expressive techniques, these novels-diaries place reality in the very axis of written invention. What seems to us really suggesting is the recovering of past suffering circumstances in order to insert them in the present state of continuous pain.

---

* ignaciog.deteran@uam.es.

Key words: Prison´s narrative, literary commitment, Syrian Revolution, evocation techniques, autobiography.

ملخص: تتميز "أدبيات السجون" بحضور قوي في الرواية العربية الحديثة، لاسيما بالدول التي عانت من أنظمة عسكرية استبدادية كما هو الحال في سورية. وأدت الثورة المندلعة سنة 2011 وما تلاها من نزاعات مسلحة إلى شيوع هذا النوع من الأعمال الأدبية، في إطار متجدد لعموميات الالتزام الفني. إن هذه المؤلفات تسعى إلى وضع الواقع المجرد في محور الإبداع الأدبي من خلال عملية البوح واستنادا إلى تقنيات أسلوبية متنوعة. ومما يسترعي اهتمامنا استعادة الذاكرة من أجل إقحام آلام الماضي في قلب معاناة اليوم.

كلمات مفاتيح: أدب السجون، الالتزام الأدبي، الثورة السورية، تقنيات البوح، الترجمة الذاتية.

1) سرديات المعتقلات ومستجداتها في ضوء الثورة السورية

يُعد أدب السجون أو المعتقلات من الأنواع الأدبية الأكثر حضورا في الرواية العربية المعاصرة، مما يعكس مدى الاستبداد السياسي الذي لا يزال يطغى على الواقع العربي التعس. وعلى خلاف الموضوعات "التقليدية" المعتادة فإن الحديث عن القمع والملاحقة والقهر ليس حديثا يختاره الكاتب بمنتهى الحرية وإنما هو أمر مفروض على من يريد أن يأخذ على عاتقه مسايرة الواقع الاجتماعي المعيش. ولما كان نظام الحكم البعثي قد اتبع منهجا شرسا جدا فيما يتعلق بالتعامل مع من يخالفه الرأي بغض النظر عن كون ذلك المخالف سياسيا أو فنيا أو مواطنا عاديا فإن ظاهرة الاعتقال لم تلبث أن تحولت منذ أوائل السبعينات إلى أحد المكونات الأساسية للحياة الاجتماعية في سورية. ولقد استفحلت هذه الظاهرة على امتداد الثمانينات من القرن الماضي في أعقاب نشوب الحرب المفتوحة بين النظام السياسي والتيار الإسلامي. فلا غرابة أن تكون سرديات السجن قد بلغت شأوا بعيدا جدا من الإنتاج خلال تلك الفترة أو في الفترات التي تلتها.

إن الثورة السورية المندلعة في مارس/ آذار العام 2011 ولدت ظواهر عديدة على جميع المستويات، إلا أنها أفضت، في ميدان الإبداع الأدبي، إلى تفعيل الرواية ذات الأبعاد السياسية الملتزمة. وبحكم رهان النظام على القمع الجماعي والتمادي في المنهجية المخابراتية المفرطة فإن أدب السجون عاد مجددا إلى الواجهة، خاصة وأن عددا غفيرا من الكتاب انخرط في المسيرة الاحتجاجية. والحقيقة تقال إن هؤلاء الأدباء ذاقوا في أحيان كثيرة أهوال سجون النظام وأساليب التعذيب المعهودة كما ذاقوا أهوال معتقلات المنظمات والأحزاب المعارضة، لاسيما الجهادية منها، التي استولت على جزء من الأراضي السورية بعيد انحراف الثورة إلى نزاع مسلح مزمن تدخل فيه كل من هب ودب.

ومما استرعى انتباهنا في خضم أدبيات السجون السورية قضية هؤلاء الأدباء الذين دونوا ذكريات الحبس أثناء الفترة السابقة لانتفاضة 2011 ثم عادوا إليها (أو قدموا شهادات جديدة ولّدتها ظروف

الاضطهاد المتجددة) تعبيرا عن مناصرتهم الشخصية للثورة. وأراد هؤلاء من خلال استذكارنا بتجاربهم المسجلة في المعتقلات المخابراتية، أو عن طريق تدوين رعبهم الماضي الذي لم يرغبوا أو يفكروا في تسجيله إلا في وقت متأخر، أي بعد نشوب الانتفاضة، أرادوا إيصال رسالة أدبية في منتهى الأهمية: إن الأدب يظل وسيلة للتحريك والتوعية والتصدي لظلمات النسيان. ولا شك أن عملية البوح تتبوأ وظيفة أساسية في هذا المضمار إسوة بالتقنيات السردية المباشرة.

فأعمال فرج بيرقدار وياسين الحاج حافظ ومصطفى خليفة وغيرهم من "الأدباء السجناء" ليست سوى مسعى حثيث نحو استذكار "الرعب الذاتي" الذي يعانيه المواطن السوري منذ عقود من الزمن. وتتجسد عملية المقاربة هذه بطرق وأدوات متنوعة تتكئ بالأساس على أبعاد البوح والاستعادة وطاقات الذاكرة التي تجمع بين القدرات التشتتية والتكميلية في آن واحد. وأتت هذه الكتابات الجديدة مرفقة بأنشطة ثقافية أخرى تمتد من الفلم الوثائقي إلى الحوارات المسجلة والرسم. ومما يدل على قوة هذه القدرات الاستذكارية السردية انصراف البعض إلى تدوين ذكرياتهم في السجن بعد مضي سنين طويلة على خروجهم منه وذلك إنصافا للحركة الاحتجاجية الحديثة. وينتسب هؤلاء إلى فئة "المواطنين العديمي الرأي" باعتبارهم أشخاصا غير مرتبطين أصلا بأي دور سياسي أو اجتماعي وهم البعيدون كل البعد عن الكتابة. انظروا حالة الطبيب السوري المغترب براء سراج، مؤلف يومياته "من تدمر إلى هارفرد"، وهو المعترف بأنه أمسك القلم خدمة للثورة السورية، بالرغم من ابتعاده عن عالم الأدب ومجريات السياسة في بلده الأصلي قبل الانتفاضة الشعبية التي حملته على تسجيل ما تعرض له من تعذيب وإذلال في تسعينات القرن الماضي. وربما كان الأهون بالنسبة له الامتناع عن نبش تلك الذكريات الأليمة التي مرت على وقائعها أكثر من عشر سنين.

وتصيب بدون شك مقدمة براء سراج لـ"من تدمر إلى هارفرد: رحلة سجين عديم الرأي" لب الموضوع المطروح في متن هذا المقال، حيث أنها تقرّ برغبة المؤلف في تحرير هذه اليوميات في وقت بدأ الشعب السوري انتفاضته على النظام، وبعد مرور ست عشرة سنة على إخلاء سبيله. فقد شرع في تدوينها في شهر آذار/مارس 2011، أي بعد أيام قليلة من انطلاق الشرارة الأولى للثورة، لإحساسه بأنه مدين لشعبه أو رغبة منه "في تصفية الذكريات والمساهمة بطريقة ما في دفع الانتفاضة إلى بر الأمان" (سراج، 2013: 3)

وتلتقي هذه العناوين المستحدثة بعد العام 2011 بأخرى سبقتها وأسست لأدبيات السجن السورية. وتجسد هذه اليوميات والذكريات والروايات ضربا من الشهادة الحية على الانحطاط السياسي والمؤسساتي وهمجية آلية الحكم. وتضاف هذه الأعمال المستندة إلى التجربة المعيشة إلى تلك المؤلفات المستلهمة مما رواه شهود عيان نقلوا فظائع الاعتقال لأدباء محترفين انكبوا فيما بعد على تخطيطها وتأطيرها. لذلك، تنضوي تجربة السجن المستعادة، سواء أكان المعاش منها أو المنقول من روايات السجناء أنفسهم، في سياق عام يسعى إلى تسليط الضوء على فظائع الدكتاتورية العسكرية. وينبغي بنا التذكير بالهوية الحقيقية للنظام السوري إن أردنا أن نحلل بجدية الأسباب الرئيسية لخروج الناس عليه، إذ أن انحراف الثورة عن سكتها الأصلية

واقتحام التيارات السلفية الظلامية الساحة وتحول التراب السوري إلى معترك جديد في قلب الشرق الأوسط —على غرار لبنان السبعينات و"حرب الآخرين على أرضنا"–، لا يمكن أن يحجب عنا الحقائق الملموسة.

2) البؤس السياسي العربي وأدبيات الالتزام

الطابع السياسي للرواية العربية الحديثة مرده إلى الظروف التي اكتملت فيها مسيرة الاستقلال من الدول الأوروبية الاستعمارية، فبالتوافق مع تنامي التيارات الفكرية اليسارية والقومية العربية المناهضة لـ"الامبريالية الغربية"، تطورت أدبيات عربية خاصة تدعو إلى الالتزام واستخدام الفن وسيلة لتدعيم الحركات التحررية. وتأثرت هذه الأدبيات بالكتابات الماركسية وبأعمال مؤلفين من أمثال فرانز فانون المتكئة على خطاب ثوري يتخذ من الشعب فاعلا ومفعولا لدعواتهم السياسية. كما طبعت نظريات الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر بصماتها على هذه التيارات مع تعريفاته لماهية الالتزام الأدبي، إذ يُعدّ الأثر المكتوب واقعة اجتماعيّة، أما الكاتب الملتزم فهو، بالضرورة، "متواطئ مع المضطهدين إذا لم يكن الحليف الطبيعي للمضطهدين" (سارتر، 1967: 44-45). عكفت هذه الأدبيات على تعرية مظاهر الاستبداد العربي وتجاوزات الطبقات الرجعية الحاكمة الحليفة للغرب، داعية إلى تغيير الأوضاع وتأييداً لظهور مجموعات فكرية نجحت، في آخر المطاف، في الاستيلاء على السلطة عن طريق انقلابات عسكرية اصطلح على تسميتها بالثورات. إلا أن مطالب تمكين الشعب من السلطة وتحقيق المساواة الاجتماعية، وهي من ركائز نظريات الالتزام الثوري، سرعان ما غدت شعارات رنانة، بعد أن تحولت هذه الأنظمة، وقد تمت عسكرتها وتجييرها استخباراتيا، إلى مؤسسة قمعية شوهت المعنى الأصلي للمصطلح، أي "الثورة"، بل أفرغته تماما من فحواه. وإن كان مصطلح (أدب الالتزام)، أو (أدب المواقف) قد برز "نتيجة لتأثير الأيدِيولوجيات الحديثة في الأدب، التي تظهر في شيءٍ واحد، وهو أنها تبرز المتغيرات الاجتماعية السياسية لعصرنا... وتجْبر كل امرئ منا أن يعيد فحصَ موقفه نقدياً من العالم، ومسؤوليّته نحو الآخرين" (أبوريث: 112)، فإن أدبيات الالتزام فقدت وظيفتها بعد تشنج النظام العربي الرسمي سواء أكان يساريا أو يمينيا، أو قل إنها أجبرت على التمويه والمداراة، في أحسن الأحوال، من أجل الاحتفاظ بما تبقى لها من قوة إبداعية.

ونبرز، من ضمن المفكرين العرب المنتسبين إلى اليسار القومي الذين فطنوا مبكرا إلى هذا الانزلاق الخطير، الروائي العراقي–السعودي عبد الرحمن منيف. فهذا الكاتب يثير في كتاباته مسألة علاقة الطبقة الحاكمة العربية الناشئة في ستينات القرن الماضي (الثورية والرجعية على حد سواء) وانحرافها عن الحكم الطبيعي الملتزم والنزيه نحو الاستبداد. وكان منيف نفسه من المحبطين من القومية العربية الزائفة التي بذلت قصارى جهدها من أجل بناء منظومة مؤسساتية تستغل المصطلحات السامية كالالتزام والشعب والمساواة في محاولة لإضفاء الشرعية على سلطتها، ومن ثمة "مصادرة حرية المواطن العربي" (دراج، 2012: 9). وكانت "صرخة" الانقلابات العسكرية التي هزت الشرق الأوسط في الخمسينات والستينات قد استحوذت على اهتمام قائمة طويلة من الكتاب، ومعظمهم من الشيوعيين أو اليساريين القوميين، ومنهم من سار في ركب

زملائهم بأمريكا اللاتينية وتقصيهم عن جذور الاستبداد، مثل العراقي زهير الجزائري في "حافة القيامة". أما منيف فقد التزم بفضح أزمة الحكم العربي والتنديد بالنزعة الاستبدادية الملازمة له، ولكن بدون تحديد صريح للمكان والزمان، وذلك ربما لتجنب مصائد الرقابة وتماديا في تعميم ضبابي يفيد غرض "شمولية" النظام النموذجي العربي.

ويقودنا ما سبق ذكره إلى صلب موضوعنا ألا وهو صورة السجن ضمن أدبيات الالتزام باعتبارها أحد المظاهر الرئيسية للجور والظلم، وما دام الاستبداد قائما راسخا فمن المحتم على الصوت الملتزم التنديد به. ويتخذ مفهوم الالتزام عند منيف (والتركيز عليه الآن بصفته أحد رواد أدب السجون العربي) نبرة تحريضية تهدف إلى رفع الستار عن واقع عربي مأسوف له. هكذا، يستحيل السجن في روايات منيف كناية عن المجتمع العربي "الحبس" (دراج، 2012: 20) وإن كانت تجربة الاعتقال فريدة تخص كل شخص، إلا أن ما يهم منيف قبل أي شيء آخر هو رسم المجتمع كوعاء للحبس العام.

إن سلمنا بأحقية التعريف التقليدي الذي يعزو اندفاع السجين إلى تدوين مذكراته إلى نية "ممارسة نوع من المقاومة الثقافية" (Carnochan 1995:381) فإن الهدف الذي يعلن عنه سراج صراحة (واتخذ ياسين الحاج نبرة مماثلة في بعض مقالاته وكذلك في مقدمته لـ "بالخلاص يا شباب"، حيث يشير إلى الدوافع ذاتها تقريبا لتدوين يومياته "في هذه اللحظة بالذات وليس في لحظة غيرها") يتعدى حدود هذه المقاومة الثقافية بل يتوجه إلى التعبئة السياسية. وألمحت الباحثة سوني هوغبول أثناء قيامها بدراسة ميدانية في دمشق سنة 2007 إلى ميل السجناء السابقين إلى الحديث بإسهاب عن فظائع السجن في سبيل التشديد على شرعية العصيان على نظام غاشم يتفنن في ألوان التعذيب والعقاب. وجاءت تلك الروايات مرصعة في خطاب مفعم بالحيوية ويصبو إلى التحرر من عقدة الضحية والعجز والاستسلام (Haugbølle, 2011: 237-238). على هذا الصعيد، نلفي أعمالا أدبية واكبت الثورة السورية وناصرتها وهي تستلهم مواضيعها، أو قسما منها على الأقل، من سرديات السجن ومراكز الاعتقال. ثمة من اعتمد على شهادات أفراد ذاقوا مرارتها في الماضي، مثل "حمام زنوبيا" للصحافي المنفي في فرنسا رياض معسعس أو "كمن يشهد موته" لمحمد ديب، المنشورة في 2014 والمبنية على شهادات مختلفة بأسلوب مباشر مقتضب يجاري طبيعة نبض الثورة الهائج (وتعرض المؤلف نفسه للاعتقال بعيد بداية الثورة)، أو "وجوه من سوريا" لهيفاء بيطار، و"طبول الحب" لمها حسن في 2012 وكذلك، في العام ذاته، "تقاطع نيران" لسمر يزبك حيث تشير المؤلفة إلى احتكاك عابر لها بمقرات المخابرات. وتشكل هذه الأعمال تواصلا لديمومة موضوع السجن عند مؤلفين تناولوا المسألة نفسها من قريب أو من بعيد كروزا ياسين حسن في "نيغاتيف. من ذاكرة المعتقلات السياسيات" (2008) و"حراس الهوى" (2009)، وتركز فيهما على مصائب النساء السجينات ثم زوجات الناشطين المعتقلين، وخالد خليفة الذي لا تتوقف رواياته الشهيرة على مسألة السجن بالذات ولكن على أجواء البطش والقهر السياسي في الماضي القريب، كما في "مديح الكراهية" (2008) و "لا سكاكين في

مطابخ هذه المدينة" (2013)، حيث يحدثنا في كليهما عن أحوال عائلة تعايش عن كثب أبعاد البطش وأحداثا دامية كمجزرة حماة في الثمانينات.

3) أدبيات السجون العربية ومواردها السورية

تنعم سرديات السجون بمكانة بارزة في الرواية العربية المعاصرة فقائمة الكتب التي تتناول أهوال الحبس المديدة تكاد لا تحصى. ولا يخلو بلد عربي من رواية "مفتاحية" في هذا المضمار، ومعظمها من تأليف مثقفين يساريين ذاقوا مرارة الاعتقال في شبابهم ثمّ نالوا قدرا كبيرا أو متوسطا من الشهرة مع نضوج مسيرتهم الأدبية. وقرر عدد منهم تدوين ذكرياتهم السجنية في يوميات ترتقي في معظم الأحيان إلى التجربة الروائية كالمصري صنع الله إبراهيم وكتابته عن معتقلات عبد الناصر، أو مواطنته نوال السعداوي ومذكراتها الشهيرة عن فترة السادات، غير أنّ العمل المرجعي في هذا المجال، وهو في الوقت ذاته من الروايات العربية الحديثة الأكثر صدى، هو "شرق المتوسط" لعبد الرحمن منيف السابق الذكر. فهو المسؤول الرئيس عن تأصيل "أدب السجون" في قالب أدبي ذي سمات تعكس تقنيات سردية وحبكة أسلوبية مرهفة. والملفت للنظر في كتاب منيف هذا وفي جزئه الثاني (والأكثر سماكة والأقل جودة) "الآن هنا... أو شرق المتوسط مرة أخرى" (1991)، أن الحكاية لا تعكس معاناة المؤلف الشخصية إذ أنّ منيف، وبالرغم من معاركه السياسية الطاحنة وارتباطه المبكر باليسار القومي العربي وما نتج عنه من تجريده من جنسيته السعودية الأصلية ثم تخاصمه مع نظام صدام حسين البعثي واعتصامه في دمشق حيث توفي سنة 2004، لم يزج به في غياهب السجون العربية السيئة الذكر حتى يتسنى له الكتابة بصيغة المتكلم عن واقع الاعتقال.

الأمر ذاته ينطبق على ممدوح عدوان الأديب السوري المعطاء شعرا ومسرحا في مؤلفه "حيونة الإنسان" (2007)، وتعدّ من أهم الروايات الصادرة مؤخرا في موضوع التسلط وقمع الحريات الفردية والجماعية. وفي المغرب العربي لا بد أن نذكر أعمالا أدبية أخرى تمزج بين التخييل الأدبي وشهادات السجناء كـ"معذبتي" لسالم حميش (2010) أو "تلك العتمة الباهرة" (2000) للطاهر بن جلون (المترجمة عن الفرنسية) ويروي فيها قصة الضابط المغربي عزيز بنين المتورط في محاولة اغتيال الملك الحسن الثاني في الصخيرات سنة 1971 والمحبوس إبان 18 سنة في معتقل تازمامارت، أحد المعتقلات العربية الشهيرة مع تدمر السورية وطرة في مصر وأبي غريب في العراق المحتلّ. وينأى بنجلون بنفسه عن الخيال والتطعيم السردي فيتفرغ للموضوع وهو توثيق معاناة ذلك السجين. ولكن صيغة "اليوميات بالتفويض أو النيابة" تسهم في نزع قدر كبير من الوقع المباشر عن هذه الرواية وإن كانت المسميات والوقائع مذكورة بصورة صريحة.

ولنسمح لأنفسنا، عطفا على ما سبق وبخصوص إنتاج ابن جلون وغيره، بتقييم مثل هذه التجارب "غير المعيشة". في نظرنا، تتخبط بعض الروايات المنسوبة بحق أو بدونه إلى أدبيات السجون، بهالة الضباب والتعتيم أو "الابتعاد الذاتي" وذلك لأنها قررت، بشكل أو آخر، الابتعاد جزئيا عن الواقع المر. ويتعلق الأمر كذلك بقضية التخييل والعنصر الإبداعي فكلما امتنع المؤلف عن تشخيص المكان والزمان

والتهرب من تزويد القارئ بالمسميات الدقيقة والإكثار من عناصر الخيال أو "التصرف"، يترك الباب موارباً للاستنباط والتخمين والتوصل إلى استنتاجات قد تبدو مضللة أو غير صائبة. وربما تنضوي هذه الظاهرة في العلاقة الإشكالية للأدب العربي المعاصر بالمكان وقلة الاهتمام به بالقياس إلى الاكتراث الصريح "للزمن والشخصيات والسرد" (صالح، 1997: 12). ومن نافلة القول إن المكان يؤدي دورا رئيسيا في مفهوم الالتزام الأدبي المرتبط أشد الارتباط بالواقع، فما بالكم بمركز الاعتقال في مثل هذه الروايات.

وأكثر من ذلك فإن المكان-السجن قد يتحول إلى الحدث الأساس أو البطل الحقيقي للحكاية برمتها، إلا أن الرقابة الشديدة المفروضة من الدولة على أي بادرة انتقادية يُلزم الكاتب بالاستقرار على بر "ال لا مكان"، وهي ربما حالة المسرحي السوري سعد الله ونوس حين لجأ إلى مناورة تشخيص الطغيان الراهن من خلال مسرحيات تجري وقائعها في العصور الوسطى. على هذا النحو، تختزل "شرق المتوسط" منظومة الاعتقال العربية أو الشرق أوسطية و، بالتحديد، آلية التعذيب بمفهوم الشمولية القومية العسكرية. والملفت للنظر أن الكتاب شهد النور في سورية حيث تم توزيعه بصورة طبيعية دون مانع يذكر، مع أن الأحداث الموصوفة فيها تتطابق تماما مع سياسات نظام حافظ الأسد. وليس هذا السرد في الآخر سوى تصنيف لانزلاق الحكومات القومية العسكرية نحو العنف بسبب هواجسه الأمنية وانكبابه على تعزيز فعالية إرهاصاته الاستخباراتية (Picard, 1993). وللمفارقة أيضا أنّ الضبابية التعميمية جعلت البعض يحسب الأحوال المأساوية المعروضة في الكتاب وصفا للدكتاتورية البعثية في العراق، النظام العدو لنقيضه السوري، لأنّ الدولة السورية لم تكن لتأذن بصدور مثل هذه الرواية لو كانت قد أحست بأنها ترمز إليها! ويصلح التوصيف نفسه لـ"حيونة الإنسان" حيث يجري الحديث عن التصادم بين نظام علماني وعناصر معارضة متدينة وليس من الشاق على القارئ أن يتلمس أصداء مواجهات الجيش مع الإخوان المسلمين في الثمانينات، وما تناقلته العامة عن أهوال المعتقلات الخاضعة لأجهزة الدولة المتعددة. ومع ذلك، نُشر كتاب عدوان في سورية لأنه هو الآخر يعزف على وتر "الوضع العربي المتردي" وليس الوضع السوري المتردي بالتحديد. ولا نباعد الحقيقة إن أضفنا رواية بنسالم حميش ("معذبتي") إلى طائفة الأعمال التعميمية التي يمكن أن تنسحب على جميع الدول العربية دون أن تفوتنا أنها تود، ربما، التلميح إلى دولة واحدة.

4) الالتزام الأدبي والمعتقلات وقدرات البوح

سبق أن رأينا نسبة من أدبيات الحبس تتخطب بالتعميمية، ولم تسلم منها في الغالب إلا المذكرات التي تعكس التجربة الخاصة للمؤلف. غير أن عددا من الروايات-الشهادة تفتقر بدورها إلى المتانة السردية والجماليات الأسلوبية. وقد يكون مرد هذا الافتقار إلى عدم ارتباط مؤلفيها بحرفة الكتابة. وإن بدا للمرء أن منتوج أدب السجون السوري وفير جدا يشمل عشرات الأعمال إلا أنه، كما يؤكد الكاتب ياسين الحاج صالح وهو ممن أثرى هذا النوع الأدبي، "لم يفِ (ما كتب عن السجن السوري حتى اليوم) التجربة حقها: سجن ألوف ومر بتجربة السجن عشرات الآلاف ولم يكتب وينشر غير بضعة كتب" (الحاج صالح، 2012:

116-117). مع ذلك، تطول قائمة الأعمال الأدبية من الرواية إلى الشعر مرورا باليوميات والمذكرات والمسرحيات التي تتناول المسألة وتناهز الخمسين عملاً (ماريو: 2012).

وفعلا، يصل عدد المواطنين السوريين الذين تعرضوا للاعتقال منذ 1963 إلى مئات الآلاف وهو عدد تضاعف في أعقاب ثورة 2011 ولا يضاهيها في المنطقة سوى نتاج الاعتقال المسجل في فلسطين المحتلة على يدي نظام تل أبيب. ويطرح الحاج صالح نفسه الأسباب الكامنة وراء هذا التقاعس، على رأسها "إيديولوجية السجن" أو نزعة المعتقل إلى إنكار ذاته. وكان عدد الأفراد القابعين في السجون السورية يربو على عشرة آلاف وخمسمائة في سنة 2004 (Khalili & Schwedler, 2010: 39). وحسب المرصد السوري لحقوق الإنسان، لقي 2100 شخص حتفهم في السجون السورية أثناء العام 2014 وهو رقم من المرجح ألا يعبر عن واقع المأساة لعدم توفر معلومات موضوعية دقيقة عن عمليات التعذيب هناك (انظر المرصد السوري لحقوق الإنسان، 2015).

ولكن المحصلة الإجمالية لسجناء الرأي في سورية إبّان الستين سنة الماضية لا يزال قيد المجهول نظراً للصلاحيات الواسعة التي تتمتع بها الأجهزة الأمنية والاستخباراتية والتي تخولها احتجاز المواطنين بدون أمر قضائي أو إنباء أحد. وهكذا، تحول النهج الأمني في سورية إلى منظومة تأديبية رقابية لا تهدف إلى ضمان قدرة الدولة على التدخل لصالح المواطن وحمايته وإنما بهدف رعاية مصالح النخبة الحاكمة والحيلولة دون نمو أي بديل سياسي أو إيديولوجي يهددها، وهي المنظومة السائدة في الأنظمة الشمولية التي تضرب عرض الحائط بأولويات المواطن ومفهوم الرفاهية الاجتماعية (Neocleus, 2000: 115-117).

كان لحقبة الاستعمار الفرنسي دور مؤسس في بناء قصة الرعب الاعتقالي في سورية فالنظام العقابي العنيف المعمول به في الشام، وهو في الحقيقة وجه آخر من وجوه الانحطاط الهيكلي الملازم للدولة العربية المعاصرة، تعود أصوله إلى سياسة الدولة المنتدبة من 1920 إلى 1946 وهي فترة زمنية اختصت بفظاظة أمنية ومنهجية مخابراتية محكمة حرص الحكم الفرنسي من خلالها على إحكام سيطرته على جميع أطياف المجتمع السوري (Deep, 2010: 41-43). وكان عبد الرحمن منيف قد ركز في أعماله على الدور نفسه وإرهاصاته التطبيقية (دراج، 2012: 29-30). وليس من المفارقة أن يكون معتقل تدمر (البطل دون منازع في كتابات الحبس السورية) مؤسسة تأديبية للعسكريين المخالفين لقوانين الجيش الفرنسي ثم حولها نظام البعث إلى أحد المعتقلات الأكثر تهويلا في الشرق الأوسط! كما قادت ظاهرة "الحبس الاجتماعي" والاستبداد على كافة مستوياته إلى دراسات تحليلية تسعى إلى تفسير بواعثها وتصنيفها وتحديد ملامح "القهر العربي" (حجازي: 2011).

5) المقاربة البرغماتية: من المجازية اليسارية إلى تقريرية الإسلامية

يتضح من خلال التدقيق في أمثلة أدب السجون السوري انقسامه من حيث هوية الراوي السياسية إلى مجموعتين رئيسيتين: أولاها اليسارية وثانيها الإسلامية. ولا غرابة في الأمر لأن النظام السوري شخص

اليسار الشيوعي والإسلام السياسي، لاسيما الأخير، عدويه الكبيرين. وتتميز أعمال فرج بيرقدار وصالح ياسين ومصطفى خليفة ومعهم مي الحافظ وحسيبة عبد الرحمن (والاثنتان من حزب العمل الشيوعي) وعماد شيحة (المنظمة الشيوعية العربية)، حديثة مراد ومحمد علي الأتاسي بالصبغة السيرذاتية والرغبة في نقل حقيقة مأساتهم، ولكنهم حريصون في الوقت ذاته على إغنائها بالعناصر الأدبية التعبيرية الجمالية. وهنا يبرز عمل آرام كرابيت ("رحلة إلى المجهول في سجون البعث"، 2010) إذ "يتعدى الكتاب النزعة الإشهادية لتكون عملا إبداعيا تتوفر فيه الخصائص الفنية والجمالية والدلالية" (حيان: 2010). ويهمنا هنا أن نزيد أن هذا المؤلف، العضو في الحزب الشيوعي–المكتب السياسي، تأخر سنين طويلة في إصدار الكتاب لأسباب شخصية وصحية فكلفه التعافي من مخلفات السجن الجسدية والنفسية والاجتماعية سنين عدة قبل أن يجهز نفسه للتدوين. ويسعى هؤلاء إلى تجنب المباشرة والتقرير التجريدي ثم إضفاء النزعة الفكاهية السوداء والتقنيات الروائية الحديثة ككتاب مصطفى خليفة المعنون بـ"القوقعة" وهي قمة روايات السجون السورية في نظر جل النقاد والقراء بل من بين أفضل الروايات العربية المدونة في العشرين سنة الأخيرة. وينبغي كذلك الالتفات إلى "موت مشتهى" (2005) لعماد شيحة البعيد عن المباشرة واللغة التقريرية.

في المقابل، نلفي الإنتاج الإسلامي محكوما بضرورة الشهادة والتوثيق والتفصيل في تقديم المعلومات والأسماء إن أمكن والتأكيد في الوقت ذاته على معقتداتهم الدينية وشرعية كفاحهم. وكما يشير الحاج صالح: "الإسلاميون الذين تعرضوا للوجه الأشدّ فظاعة من تجربة السجن مقلون في الكتابة، وإن كتبوا فهي كتابات توظيفية هدفها فضح النظام ومناصرة قضيتهم (الحاج صالح، 2012: 117). فلا ينبغي أن نتناسى أن هذه اليوميات جاءت أيضا لتوثيق أسماء "الإخوة" (مرادف "الرفاق" عند اليساريين) المحتجزين وشد أزرهم. ثم وإعطاء بيانات دقيقة عن المعتقلات العسكرية، ولذلك يحوي بعضها ("من تدمر إلى هارفرد" و"حمامات الدم في سجن تدمر" على سبيل المثال) مخططات لمنشأ المعتقل أو يضمن سجلا بأسماء الشهداء (سليم حماد، 1992: 230-239). ومما يعزز من أهمية هذه الأعمال التوثيقية توزعها على مواقع الجماعات الإسلامية السورية. ونلمس هذه الحمية التقريرية في سرديات أخرى غير إسلامية على غرار "عائد من جهنم" (2012) لعلي أبو دهن، رئيس جمعية المعتقلين اللبنانيين في السجون السورية (ولا مناص من التذكير بأن آلة الحبس البعثية شملت المواطنين اللبنانيين والأردنيين والفلسطينيين والعراقيين وغيرهم الكثير)، ولا نعتقد أن المسألة تتعلق بموقف مسبق من ماهية النشاط الأدبي والإبداع ولا بمدى حساسية هذا الكاتب أو ذاك وإرهافه، وإنما بعنصر بسيط جدا ألا وهو مدى ارتباط المرء بمهنة الكتابة. فكان عدد غير يسير من السجناء اليساريين معطاء في إنتاج المقالات والشعر والرواية، أو كانوا صحافيين ومترجمين وأساتذة جامعيين، في حين ينتسب المحبوسون الإسلاميون في الغالب إلى مجالات لا علاقة لها بالكتابة الأدبية أو الصحافية أو الأكاديمية. ويشدد مقدم كتاب عبد الله الناجي المنتسب إلى الإخوان المسلمين ("حمامات الدم في سجن تدمر العسكري الصحراوي") على خاصية هؤلاء المؤلفين غير المحترفين حين يؤكد "فالذي كتب هذه الذكريات أو المذكرات (يقصد الناجي) عن سجن تدمر بعيد من مهنة الكتابة، فلا تزويق ولا تنميق، بل

عبارات وجمل تحمل أحاسيس ملتهبة، من خلال سرد وقائع يعجب المرء لوقوعها على أيدي ناس". (الناجي: 1992). وعلاوة على سراج والناجي المذكورين نجد خالد فيصل ("سنتان في سجن تدمر العسكري الصحراوي") ومجموعته الوثائقية ("تدمر المجزرة المستمرة"، 1984) وشهادة الأردني محمد سليم حماد ("تدمر، شاهد ومشهود"، 1992)، وجلّهم من النشطاء أو المتعاطفين مع الجماعات الإسلامية. ولا غرابة أن تركز يوميات هؤلاء على مآسي الإسلاميين في تدمر حيث قتل الآلاف منهم جراء التعذيب والمرض والشنق أو إطلاق النار الجماعي.

وبالرغم من وجود مؤلفات إسلامية ذات طبيعة أدبية فنية متميزة إلا أن السجناء اليساريين أكثر تجريبا وتحديثا في المجال الفني، بل هناك من استغل مكوثه الطويل في الحبس للتعمق في الجماليات الإبداعية، شأن رياض الترك "مانديلا سورية" الذي أخذ يرسم اللوحات ويقرض الشعر في زنزانته. وخصص له السجين اليساري هو الآخر محمد علي سالم الأتاسي مقالا مطولا نشر في الصحافة اللبنانية بعد الإفراج عن كليهما (الأتاسي، 2004). وكان الأتاسي نفسه قد أخرج فلما وثائقيا عن الترك عنوانه "ابن العم" في 2001. وهناك عامل إضافي يفسر غلبة الطابع الأدبي عند السجناء اليساريين وهو، علاوة على خلفيتهم الثقافية، "رفاهية" أوضاعهم المعيشية في الحبس بالقياس إلى أحوال الإسلاميين، إذ نصادف كثيرا من شهادات السجناء اليساريين تشير إشارة صريحة إلى أنشطتهم الثقافية داخل المعتقل والسماح لهم بالقراءة وحتى الكتابة في بعض الأحيان، وهي خصائص لم ينعم بها الإسلاميون في الغالب.

6) استعادة معاناة الأمس من خلال آلام الحاضر: النمطية التقريرية

من يقرأ يوميات الاعتقال السوري يسهل عليه أن يجد في جل أمثلتها عوامل مشتركة تدل على أحادية التجربة المدمرة ومتانة آلية التعذيب العالية المستوى التي تتعامل معها النخبة المسيطرة على مقاليد الحكم. وهذا ما يؤدي في كثير من الأحيان إلى الإحساس بـ"الأسطوانة المشروخة" أو الحكاية المعادة باستمرار. لذلك، ليس من النادر وقوفنا على آراء مثل الرأي التالي وقد عبر عنه أحد القراء وهو يتحدث عن "معذبتي" السابقة الذكر (عاطف، 2011): "الرواية خيبت أملي..تبدو لي أن جميع الروايات التي تنضوي تحت أدب السجون في عالمنا العربي هي روايات متشابهة جدا!!! لدرجة أنني وأنا أقرأ أتوقع ماذا سأجد... نفس طرق التعذيب... نفس المعتقلات... نفس السجانين وعباراتهم المهينة حتى التهمة هي نفسها !! والسجين دائما مظلوم يراد منه أن يوقع على أوراق ما أو يشي بمن يعرفهم... حسنا أعتقد أنه من الأفضل أن يتوقف هذا النوع من الكتابة في عالمنا العربي لأنه أصبح متشابها جدا!!".

أجل، ينتابنا شعور مماثل في مناسبات غير قليلة ونحن نتصفح أعمالا تنسب إلى "أدب السجون"، بيد أن القضية لا تغدو أن تكون منطقية وضرورية لأنّ معاناة الحبس لا بد أن تكون واحدة، أو متماثلة على الأقل، في معظم الأحوال. وبصرف النظر عن الصبغة التخييلية الروائية وصيغة الغائب اللتين تطغيان على رواية بن سالم حميش بالتحديد (نقصد "معذبتي")، إذ بنيت على أساس شهادات وتقارير تلقاها

المؤلف وليس بناء على تجربته الخاصة، فإنّ عالم الحبس في سوريا ينفرد بمكونات مُوحدة تعيد نفسها بشكل مستمر. وصحيح كما يضيف القارئ نفسه (وينم تذمره بالحقيقة عن تذمر عدد غير قليل من القراء إزاء ما يرونها رتابة نمطية في مثل هذه الأعمال) بأن "الرواية ليست سباقا يبدأ بنقطة البداية ويتسارع إلى أن تصل لنقطة النهاية... الرواية هي نزهة غير معروف مسارها" بل حافلة بـ"المطبات" (عاطف، 2011). ومع الإقرار بأن رواية السجن السورية ما زالت ترزح تحت وزر ما سماه الحاج صالح "التوظيفية والحزبية"، ومن هنا الطابع التقريري والحبكة النموذجية المتأسسة على اليوميات المجردة، فإن هناك استثناءات عدة تخولنا اعتبار هذا النوع الأدبي نوعا ذا قيمة إبداعية لا يستهان بها. ومرة أخرى وجب علينا أن نخص بالذكر "القوقعة" و"بالخلاص يا شباب" و"خيانات اللغة والصمت". ولما كانت الإقامة في المعتقلات السورية مسيرة نعرف مسبقا بدايتها ونهايتها لاسيما إذا كان اسم السجن "تدمر"، فإن عملية الاستعادة والبوح وتجسيد الأهوال المعيشة عن طريق الأنا المتسلطة يمكن أن توازن بين التفصيل التوثيقي والتجديد الروائي، أي بين المذكرات المحضة والإبداع الأدبي المنفتح على كل الاحتمالات.

7) مقومات رواية الحبس: من "الطماشة" إلى "ابتلاع الفئران"

تقتسم هذه الروايات سواء أكانت يسارية المنشأ أو إسلامية أو غير مسيسة مقومات ذات مواضيع متميزة تجعلها تتقاسم التجربة نفسها تقريبا. وتعكف هذه الأعمال أكثر ما تعكف على استعادة إنسانية الأسير الذي يتشيأ فيصير رقما مجردا. ونجد في سرديات تدمر كافة حديثا مسهبا عن "السجين رقم ***". ونحس بنية الاستعادة ذاتها في كتابات ما بعد الثورة وهي تبذل جهدها من أجل تصنيف أسماء الشهداء وتبيين ظروفهم وترتيب قصصهم ومن شارك في قتلهم أو أمر به، وهل تم اغتيالهم في الحبس أو في إحدى المظاهرات أو في غارة جوية وهلم جرا. كما يحتل "حفل الاستقبال"، لاسيما في سجن تدمر "باستيل سورية" كما سماه عبد الله الناجي، مكانة بارزة في هيكل هذه الأعمال، وترمز إلى جلسة التعذيب (الجماعية) الأولى التي يكرم بها الضيف الجديد فور نزوله ورفاقه من الشاحنة القادمة بدورها من السجون الأخرى (المزة، عدرا، صيدنايا وإلخ)، وهي سجون تنال هي الأخرى نصيبها من النجومية في أدبيات الاعتقال السورية. ويخضع السجين للضرب المبرح بالعصي والأسلاك على أيدي الحراس المصطفين في فناء المنشأ. كما كرست هذه الحكايات مفردة "الطماشة" أي العصابة أو الغمامة الموضوعة على عيني الشخص لمنعه من رؤية وجوه جلاديه أو معرفة مكان احتجازه. ولا يسعنا التغاضي عن حادثة "أكلة الفأرة"، أي إكراه السجين على ابتلاع الفئران أمام الملأ، وهو مشهد نجده في الروايات التدمرية التي تشكل قسما منفردا ضمن جنس أدبيات الحبس السوري، وترتقي أوصاف مصطفى خليفة في "القوقعة" بهذا الخصوص إلى مستويات تعبيرية بديعة. وتُعد "الكلبشات الإسبانية" من المعدات المفضلة لدى الجلادين، في حين تسجل المذكرات السباب والشتائم التي يتلفظ بها هؤلاء وتسجل بالعامية وهي وحشية دائما ولكنها لا تخلو من الفكاهة في مشاهد معينة.

وقبل الزج بهم في المحتجز يذكر الكل ظروف اعتقالهم وكلمات أفراد المخابرات ("خمس دقائق ثم تعودين بالسلامة إلى البيت") ، كما في "خمس دقائق وحسب. تسع سنوات في سجون الأسد" لهبة الدباغ، الشابة المتهمة بالانتماء إلى الإخوان المسلمين (1990)، أو "ما تخافي، ساعة بيشرب فنجان قهوة عندنا برجعلك إياه"، في "عائد من جهنم" لأبي دهن اللبناني —وهي العبارة التي يوجهها العميل للزوجة لطمأنتها— ، ثم تطول "الوقفة" عشر سنين أو أكثر. وحادثة الاعتقال الغامضة التي تزيد من حيرة السجين لاسيما وأنه يكاد لا يعرف سبب احتجازه سمة هي الأخرى تتصف بها هذه السرديات، وكذلك بقاؤهم مدة سنوات مديدة بدون محاكمة أو توجيه تهمة معينة إليهم. ونجح مصطفى خليفة في إدخال عناصر فكاهية مهما كان الأمر مأساويا بواسطة مقومات تلامس ربوع اللامعقول على غرار إدانته بالانتساب للإخوان المسلمين وهو المسيحي اليساري الإتجاه (مصطفى خليفة، 2008). أو العزف على وتر العبثية والاعتباطية وسخرية الأقدار كما في حالة الفلسطينية مي الحافظ ("عينك على السفينة"، 2006)، التي ألقي عليها القبض ثلاث مرات متتالية لمجرد تصادفها مع أشخاص مطلوبين للمخابرات.

8) أدب المعتقلات وطاقات البوح: الإبداع والشهادة

تجسد نهضة سرديات السجون والسياسية بصورة عامة الحالة السورية الكارثية اليوم وقبله، عن طريق الاستعادة والبوح المسترجع بصفتها الوسيلة المثلى لمساندة النزعة التحريرية النزيهة وإضفاء شرعية الوجوب عليها. فذاكرة المواطن الطيب المسالم سواء أكان أديبا أو لم يكن، قد تكون ضعيفة وهشة أو مفككة — وهنا يؤدي البوح دورا قد يزيد من التشتيت أو التجميع بمفهوم رولان بارت—، وكذلك قد تكون تلك الذاكرة عاجزة عن إيجاد الكلمات المناسبة والدالّات والمدلولات المرغوب فيها، ولكنها مهمة لا مناص منها، لاسيما وأن الجريمة، على حد تعبير وليام شكسبير، دائما تعبّر عن نفسها بفصاحة لا يضاهيها أي خطاب. وكان مصطفى خليفة يتعجب وهو المنقول من جحيم تدمر إلى معتقل آخر "أكثر أريحية" من لا مبالاة الناس —"تُرى كم واحدا منهم يعرف ماذا جرى ويجري في السجن الصحراوي؟ ترى كم واحدا منهم يهتمّ؟ أهذا هو الشعب الذي يتكلم عنه السياسيون؟... ولكن هل من المعقول أن هذا الشعب العظيم لا يعرف ماذا يجري في بلده؟" (خليفة، 2008: 278). ولكنه ربما يحدس التطورات الجذرية التي كانت ستحدث بعد سنوات من خروجه النهائي من معتقلات المخابرات السورية. وإن كانت الثورة الشعبية في بلاد الشام قد خرجت عن سكتها الطبيعية لأسباب تنمّ للمرة الألف عن وقاحة السياسة الإقليمية والدولية وتلاعب المصالح الكبرى ثم التناقضات الاجتماعية السورية ذاتها، فإن استعادة مأساة المواطن السوري الأعزل تظل تتحدث عن نفسها بقوة لا يخورها أي استكبار. بل أكثر من ذلك فإن مهمة الأديب الشاهد على الدمار المادي والأخلاقي تتجلى اليوم كما في الماضي في التعبير عن الواقع المر بالقالب الأدبي المبتعد عن الكلام المبذول "الارتيادي"، لدرجة أن الخطاب والكلمة يتقاطعان عند تماسات ترتقي بمفهوم الالتزام إلى جماليات وظائفية تتعدى حدود الإدانة. فكما كتب الشاعر فرج بيرقدار "أعتقد أن ما تقدَّم أو بعضه، يجعل الدعوة

لدحر الديكتاتورية واجباً إنسانياً عاماً وشخصياً وحزبياً، وهذا ما فعلناه كحزب عندما رفعنا شعار دحر الديكتاتورية، وهذا ما أفعله شخصياً الآن" (فرج بيرقدار، خيانات اللغة والصمت، ص. 142).

المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

أبو دهن، علي، عائد من جهنم. ذكريات من تدمر وأخواته، بيروت، التوثيق والأبحاث، 2012.

الأتاسي، محمد علي، السجن الآخر، جريدة النهار، 2004.

أوبريث، ماكس، في النقد والأدب، ترجمة عبد الحميد شيحة، القاهرة، مكتبة النهضة، 1989.

بنسالم حميش، معذبتي، دار الشروق، 2010.

بيرقدار، فرج، خيانات اللغة والصمت، " تغريبتي في سجون المخابرات السورية، بيروت، دار الجديد، 2006.

الجزائري، زهير، حافة القيامة، بيروت، دار المدى، 1998.

الحافظ، مي، عينك على السفينة، على نفقة المؤلفة وتوزيعها، (2006).

حجازي، مصفطى، التخلف السياسي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2011.

حسن، مها، طبول الحب، بيروت، دار رياض الريس/الكوكب، 2012.

حيان سمان، محمد، سواطير النار. قراءة في رحلة إلى المجهول في سجون البعث، 2010، متوفر في: https://www.zamanalwsl.net/readNews.php?id=21966

الدباغ، هبة، خمس دقائق وحسب، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، 1998.

دراج، فيصل، عبد الرحمن منيف ورواية الالتزام، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

ديبو، محمد، كمن يشهد موته، بيروت، بيت المواطن، 2014.

سارتر، جان بول، الأدب الملتزم، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1967.

سليم حماد، محمد، تدمر، شاهد ومشهود، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، 1992.

شيحة، عماد، موت مشتهى، دمشق، دار السوسن، 2005.

صالح، صلاح، قضايا المكان الروائي في الأدب المعاصر، القاهرة، دار شرقيات، 1997.

عاطف، خلود، رأيي في رواية معذبتي لبنسالم حميش، متوفر في: http://www.goodreads.com/book/show/7684640 ، 2011)

عبد الرحمن، حسيبة، الشرنقة، 1999.

عدوان، ممدوح، حيونة الإنسان، دمشق، دار قدمس، 2007.

كرابيت، آرام، رحلة إلى المجهول. في سجون البعث، جدار للثقافة والنشر، 2010.

مرصد حقوق الإنسان السوري، أكثر من 2100، نصفهم من محافظات ريف دمشق وحمص ودرعا استشهدوا تحت التعذيب في معتقلات النظام الأمنية خلال العام 2014، http://www.syriahr.com (تاريخ المراجعة، 2015/9/10).
مريو (مدونة)، تدوينة خمسين عملا في الألم (السجن السوري)، متوفر في: http://mariomondas.blogspot.com.es/2012/10/blog-post.html .2012 (تاريخ المراجعة، 2015/7/12).
المعسعس، رياض، حمام زنوبيا، تونس، دار الجنون، 2013.
الناجي، عبد الله، حمامات الدم في سجن تدمر، 1992، متوفر في: http://www.shrc.org/?p=15307، (تاريخ المراجعة: 2015/6/8)
ياسين حسن، روزا، نيغاتيف، القاهرة، 2007/ حراس الهواء، بيروت، الكوكب-رياض الريس، 2009.

باللغة الانكليزية:

CARNOCHAN, W.B., "The Literature of Confinement", in N. Morris &D. Rothmans (eds.), *The Oxford History of the Prison*, Oxford University Press, 1998, 381-406.

COOKE, Miriam, *Dissident Syria: Making official Arts Official*, Durham, NC Duke University Press, 2007.

HAUGBØLLE, Sune, "The Victim´s Tale in Syria. Imprisonment, Individualism, and Liberalism", in Khalili, pp. 223-240.

KHALILI, Laleh & SCHWEDLER, Jillian, *Policing and Prisons in the Middle East: Formations of Coercion*, Londres, Hurst&Company, 2010.

MORRIS, NORVAL and ROTHMAN, (eds.), *The Oxford History of Prison*, Oxford University Press, 1995.

NEEP, Daniel, "Policing the Desert: Coercion, Consent and the Colonial Order in Syria", in Khalili, pp. 41-56.

NEOCLEOUS, Mark, *Fabrication of social order. A critical theory of police power*, London, Pluto Press, 2000.

PICARD, Elizabeth, "State and Society in the Arab World: Towards a New Role of the Security Forces", in Korany, Noble & Brynen, *The Many Faces of National Security in the Arab World*, London, Palgrave Macmillan, 1993.

WEDEEN, Lisa, *Ambiguities of Domination. Politics, Rhetoric and Symbols in Contemporary Syria*, The University of Chicago Press, 1999.

EL ÁRABE DE TOUGGOURT (ARGELIA), SEGÚN LOS TEXTOS DEL P. ALLIAUME

Francisco **MOSCOSO GARCÍA***
Universidad Autónoma de Madrid

BIBLID [1133-8571] 22 (2015) 183-235.

Resumen: Se presenta el estudio lingüístico de los textos en árabe de Touggourt recogidos por el P. Yves Alliaume entre 1941 y 1953. El artículo ha sido dividido en los apartados siguientes: fonética y fonología, morfología verbal, morfología nominal, sintaxis, léxico, conclusiones, bibliografía y apéndice (textos).

Palabras clave: árabe magrebí. Árabe argelino. Árabe de Touggourt. Grupo A. Argelia.

Abstract: We present the linguistic study of the texts in the Arabic of Touggourt collected by the father Yves Alliaume between 1941 and 1953. The article is divided in the following sections: Phonetic and Phonology, Verb, Noun, Syntax, Vocabulary, Conclusions, References and Appendix (texts).

Key words: Maghrebi Arabic. Algerian Arabic. Arabic of Touggourt. Group A. Algeria.

تلخيص: نقدّم في هذا المقال دراسة لغويّة حول النصوص العربيّة في تقرت التي جمعها القس يف الّيوم بين سنتي 1941 و1953 وتنقسم الدراسة إلى الأقسام التالية: الصوتيات، الفعل، الاسم، التركيب النحوي، المعجم، الخاتمة، قائمة المراجع والملحق (النصوص).

كلمات مفاتيح: عربيّة مغربيّة. عربيّة جزائريّة. عربيّة تقرت. مجموعة A. الجزائر.

---

* Profesor titular de Lengua árabe y Dialecto marroquí, Dpto. de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales. E-mail: francisco.moscoso@uam.es. Código Orcid: 0000-0002-2880-4540.

0. Introducción

Philippe Marçais (1977: IX-XI) incluye a los dialectos árabes hablados en Argelia en una misma área dialectal, el Magreb. Para aquel país dice que "no se puede decir que exista un dialecto argelino". La región oriental de Constantina está emparentada con los dialectos beduinos tunecinos, mientras que en aquella ciudad se habla un dialecto sedentario. En la Pequeña Cabilia se encuentra un dialecto también de este tipo, en la localidad de Djidjelli. En las zonas central y occidental hay dialectos beduinos. En la región de la capital, existen dialectos sedentarios en las ciudades. En relación a Argel, afirma que el crecimiento de población está provocando un cambio en el dialecto. En la actualidad, Boucherit (2006: 58) insiste en esto argumentando que el contacto entre los antiguos habitantes y los llegados recientemente ha generado la coexistencia de rasgos antiguos y nuevos, además de los componentes de las lenguas francesa y bereber. Y la región oranesa –continúa diciendo Marçais–, es sobre todo beduina, a excepción de los dialectos sedentarios de Tremecén y Nedroma, este último parecido en algunos aspectos al de Djidjelli. En oposición a esta situación, Libia presenta un "conjunto relativamente homogéneo", con rasgos beduinos y conservadores; Tripoli posee un dialecto sedentario, pero ha sido influenciado considerablemente por el habla beduina. Con respecto a Túnez, Marçais dice que "es una tierra de transición" en la que destacan los aspectos conservadores de los dialectos beduinos. En Marruecos hay dialectos beduinos en la Costa Atlántica, las mesetas y las llanuras que están relacionados con la región occidental de Orán, al igual que dialectos sedentarios como el de Fez, Rabat, Salé, Taza, Tánger, Tetuán o la región de Yebala, estos últimos emparentados con los de Djidjelli y Nedroma. A estos dialectos del Magreb descritos por Marçais, habría que sumar el árabe *ḥassāniyya*, de tipo beduino, hablado hoy en día en una vasta extensión que va desde el sur de Marruecos hasta el noroeste de Malí y norte de Senegal, pasando por el Sáhara Occidental, sur de Argelia y Mauritania. Las zonas subdialectales de esta variante lingüística son –según Ould Mohamed Baba (2006: 14)–: *klām ahl əl-gebla* (suroeste de Mauritania y norte de Senegal), *klām ahl əš-šarg* (este y sureste de Mauritania y

noroeste de Malí) y *klām ahl əṣ-ṣaḥṛa* (norte de Mauritania, Sáhara Occidental y suroeste de Argelia)(1).

El estudio lingüístico que presentamos en este artículo ha sido realizado a partir de los textos en árabe de Touggourt que recogió el P. Yves Alliaume (1900-1983), miembro de la Sociedad de Misioneros de África, conocidos como "padres blancos". La ciudad de Touggourt se encuentra en la provincia de Ouargla y es la ciudad más importante de los oasis que jalonan el Oued Righ. Este material está compuesto por un total de 24 dosieres y se encuentra actualmente en una de las casas de las Hermanas Misioneras de Nuestra Señora de África, conocidas como "hermanas blancas", en la calle Gay Lussac de París. Cada uno incluye una serie de cuartillas cuyo número oscila entre siete y cuarenta y siete. Fueron recogidos por el P. Alliaume en los años en los que vivió en Touggourt, entre 1941 y 1953. De ellos, habría una pequeña parte que quizás fuera reunida por algunas hermanas blancas, ya que figuran sus nombres en las cuartillas correspondientes. Entre ellas están las hermanas Anselme Marie, Saint Paul y Félix de Carthage. Y entre las informantes más importantes está una tal *Məsaʕūda*, de la tribu de los Ouled Sayeh. Recientemente hemos publicado la edición (Alliaume 2015) de los textos con un estudio más detallado sobre la vida del P. Alliaume y el uso que de ellos se hizo en una escuela de enseñanza del árabe vernacular que existió en la casa de las hermanas blancas en Touggourt, al menos hasta 1957, y con anterioridad –intuimos–, en la de los padres blancos(2). Muchos de los textos están traducidos al francés, pero otros no, tan solo recogen notas a pie con explicaciones sobre el vocabulario. La edición que hemos preparado incluye la traducción de todos los textos al español. Son un total de 330 que hemos dividido en los siguientes temas: la hospitalidad, la familia, la alimentación, el cultivo y el tiempo, el aseo, la salud, los oficios, la caza, la amistad, el divorcio, las condolencias, el desplazamiento en el desierto, la historia de Touggourt, cuentos e historias populares, adivinanzas, cantos y poemas, juegos, señales, sentencias, proverbios, enseñanzas y prácticas religiosas, historias bíblicas y cristianas, creencias populares, el feto y los antojos, santos, fiestas. Los textos son, además de una

(1) Para una visión de conjunto de los dialectos beduinos que se hablan en toda el área árabe, occidental y oriental, véase Vicente 2008: 43-53.

(2) Los textos van acompañados además de un glosario que hemos clasificado en categorías.

importante fuente lingüística, de una gran riqueza etnográfica para el conocimiento de Touggourt en los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado.

De la vida del P. Alliaume destacamos tres datos: los años que se llevó viviendo en el desierto del Sáhara, un total de cincuenta y tres años, entre 1925 y 1978; su pasión por el estudio de la lengua árabe vernácula, que enseñó y debió de dominar bastante bien; y los doce años que vivió en Touggourt entre 1941 y 1953. Desde que llegó a Argelia, en 1925, y hasta 1978, se dedicó al estudio del árabe vernacular en todas las localidades en las que estuvo viviendo: Ghardaïa, El Goléa, Ouargla, Touggourt, Aïn Sefra y El Baydah. Esto es importante tenerlo en cuenta, ya que los textos están bastante bien trabajados y demuestran que quien los escribió tenía un buen oído, dada la precisión con la que transcribe el árabe de Touggourt.

No queremos dejar de expresar nuestro agradecimiento a nuestra amiga la hermana blanca Danuta Kmieciak, quien nos dio a conocer este material. Y, sobre todo, a las casas generales de los padres blancos y las hermanas blancas, respectivamente, por haberme autorizado a la reproducción de estos documentos, especialmente al padre François Richard y a la hermana Gisela, encargados de sus archivos generales. Amablemente atendieron a mis correos para resolver dudas y me enviaron toda la información que obra en su poder sobre las necrológicas del P. Alliaume y el resto de las hermanas cuyos nombres aparecen en los dosieres, así como información sobre la actividad de enseñanza del árabe en la casa de las hermanas blancas en Touggourt.

El árabe de Touggourt que recoge los textos del P. Alliaume es de tipo beduino y coincide con las características generales señaladas por Grand'Henry (2006: 54-55) para el árabe del *Mzāb* (grupo A de Cantineau), entre las que destacamos estas: la pervivencia de las interdentales, la no africación ([ţ]) de *t* (oclusiva dental sorda), la pronunciación *g* (oclusiva pospalatal sonora) de *qāf*, la no reducción de los diptongos *əy* y *əw* en muchos casos, el paso de *ġ* (fricativa velar sonora) > *q* (oclusiva velar sorda), aunque también se da el caso contrario, *q* > *ġ*; la diferenciación de las preformativas en la conjugación de las formas masculina y femenina singular; el uso del dual en más categorías que en los dialectos sedentarios; el mayor empleo del genitivo como en árabe literal; o la forma plural *-u* en los verbos defectivos (*mšu* "ellos se fueron" - *yəmšu* "ellos se van"). Al grupo A habría que sumar otros dos estudios llevados a cabo: el

dialecto de los *Arbāʕ* (Dhina 1940), una confederación de tribus nómdas que vive en torno a Laghouat y el de *Bou-Saâda* (Marçais 1944).

Cantineau (1941: 72) había hecho encuestas dialectológicas en los territorios de Touggourt, Ghardaïa, los Oasis y Aïn Sefra, de las que solo completó las de Ghardaïa. Para Touggourt, solo le quedaban las zonas anexas a El Oued y Ouled Djellal. Los dialectos que describió, los encuadró en la familia magrebí. Sobre la zona que nos interesa, Cantineau afirma que los dialectos del Erg Oriental y de los oasis de El Oued son similares al de los nómadas del sur de Túnez, a los que catalogó como grupo E (Cantineau 1941: 73). Y que “una vez franqueado el Oued Righ, entramos en la zona de los dialectos más característicos del Sáhara argelino, al que he llamado dialecto A” (Cantineau 1941: 74). La extensión de estos dialectos es de 800 km de Norte a Sur, de Boghari a la meseta del Tademaït, y 500 km de Este a Oeste, desde el Oued Righ al Erg Occidental, siendo la región de Ghardaïa la que presenta unos rasgos más marcados. Es hablado por tribus como los Larbaa, Chaamba, Oulad Naïl, etc. Para Touggourt, señala que es hablado por los Oulad Sayeh y los Said Oulad Omor. Hacia el este de esta ciudad, hay una zona de transición entre los dialectos A y los E de El Oued. Además, el dialecto del oasis de Touggourt, al igual que otros oasis, tiene características del grupo E que le rodea, lo cual se debe a la arabización de aquellos por parte de población venida de este grupo (Cantineau 1941: 75 y 1938-39: 11). Este último dato es importante, ya que nos ayudará a precisar si los textos pertenecen solo al grupo A o hay también algunos que son del oasis de Touggourt y tienen rasgos del grupo E. Marçais (1960: 379) dice que el grupo E procede del habla de los Banū Sulaym, mientras que el grupo A lo sería de los Banū Hilāl. Este último grupo, según Grand’Henry (1976: 5), en su estudio sobre el árabe de la región del *Mzāb*, tiene como particularidad el haberse mantenido “más a distancia de las zonas berberófonas”.

Los rasgos más relevantes del grupo A según Cantineau[3] son: metátesis y disimilación de *žīm* (chicheante preplatal sonora) con sibilantes y chicheantes

(3) (1941: 74). Es interesante destacar que el dialecto de la Saoura (Grand’Henry 1979) hablado en el suroeste del desierto argelino pertenece al grupo D indicado por Cantineau, pero que Grand’Henry ha definido como DMA, ya que si bien está en el grupo D, tiene rasgos marroquíes y mauritanos y está influenciado por los dialectos del tipo A (Grand’Henry 1979: 227).

(*zažžāṛ* “carnicero”, *ʕ°zūž* “anciana”, *zəbš* “yeso”, *zēš* “ejército”); paso de *ġ* > *q*; a veces *q* > *ġ*; tendencia de *-a* final hacia *ä* (*è*, *imāla* en posición pausal); conservación parcial de los antiguos diptongos *əy* y *əw* o reducción a *ī* y *ū* respectivamente; conservación de vocales breves en sílaba abierta en forma de ultrabreves; formas verbales *katᵊltu* “ella lo ha matado” y *yədᵊrsu* “ellos trillan”; o formas como *bag°rti* “mi vaca”; ausencia del reflexivo pasivo con forma *n-*, que es realizado con la prefijación *t-* a la forma primera; y elativos, nombres de deformidades y colores con la forma *aqtal*.

Veamos a continuación, cuáles son las características más relevantes para los dialectos del grupo E[4] según Cantineau (1938-39: 9-10), los cuales comprenden aquellos encuestados por este dialectólogo entre los nómadas tunecinos de la Kroumirie y la región de El Oued: Realización de *žīm* (chicheante prepalatal sonora); paso de *žīm* a *z* (sibilante alveolar sonora) o a *s* (sibilante alveolar sorda) si están en la misma palabra: *ʕözūz* “anciana”, *zəbs* “yeso”; *ġ* no pasa a *q*; fuerte imala de *ā*, llegando incluso en final de palabra a *-ī* o diptongar en *-iᵃ̈* si está acentuada; rediptongaciones como *nsī°t* (m.) “tú has olvidado”, pero *nsēti* (f.) “tú has olvidado”, y *lū°z* “almendras”, pero *lōza* “una almendra”; sufijo *-aʰ* para la tercera persona masculina singular y no *-u* o *-o*; o las formas verbales como *gətlātaʰ* “ella lo ha matado”, *mšī* “él ha marchado” - *mšət* “ella marchó” - *mšu* “ellos fueron”, *yənsa* “él olvidará” - *tənsi* “ella olvidará” - *yənsu* “ellos olvidarán”.

Nuestro objetivo será la presentación de los datos lingüísticos más relevantes del árabe de Touggourt en los años cuarenta y cincuenta a través de los textos del P. Alliaume, enmarcándolos en el grupo al que pertenecen. Para ello, contamos con los datos que anteriormente hemos aportado. Nos valdremos además de obras de referencia que ofrecen descripciones de dialectos árabes, especialmente aquellas del Sáhara. Dividiremos el estudio en los apartados siguientes: fonética y fonología; morfología nominal; morfología verbal; sintaxis; léxico; conclusiones; bibliografía; y apéndice (textos).

---

(4) Cantineau (1938-39: 9) afirma que este grupo se corresponde con el dialecto de los textos recogidos en Marçais y Jelloûli 1931 y 1932.

1. Fonética y Fonología

1.1. Vocalismo

El P. Alliaume ha reducido las variantes vocálicas breves a *ə*, *a*, *i*, *o* y *u*. Y las largas a *ā*, *ē*, *ī*, *ō* y *ū*(5). En cuanto al vocalismo nos remitimos a la descripción del árabe de la región del *Mzāb* (Grand'Henry 1976: 21-35), que pertenece al mismo grupo que los textos, con el fin de tener una idea más precisa. Este autor señala las oposiciones siguientes para las vocales breves: *ə* ≠ *ă* (*tdăkkăṛ* "tú fecundas la palmera" ≠ *tdakkər* "tú te acuerdas"); *ă* ≠ *ŭ* (*rădd* "él ha respondido" ≠ *rŭdd* "¡responde!"); y *ă* ≠ *ĭ* (*ḥass* "él ha sentido" ≠ *ḥiss* "¡siente!). Estas dos últimas siempre aparecen en los verbos sordos, siendo la primera la más importante. La conclusión de este autor es que "el sistema vocálico breve de estos dialectos se orienta de forma clara hacia un tipo simplemente binario(6) que opone una vocal abierta *ă* a una cerrada *ə*" (Grand'Henry 1976: 31), frente a los sedentarios, en los que la oposición es *ə* ≠ *ŭ* (Boucherit 2002: 27)(7). Hemos podido documentar a partir de los textos algunos ejemplos de la oposición *ă* ≠ *ə* descrita por Grand'Henry más arriba: *ḍaḷḷ* "permanecer" ≠ *ḏəll* "ponerse a la sombra", *ḥannən* "gruñir" ≠ *ḥannan* "complacer a alguien, ser tierno con alguien"; y también *ă* ≠ *ŭ* / *ŏ*: *ḥakk* "él frotó" ≠ *ḥokk* "¡frota!"; y *ə* ≠ *ŭ* / *ŏ*: *kəbb* "él vertió" ≠ *kubb* "¡vierte!", *ḍənn* "él opinó" ≠ *ḍonn* "opinión, sentimiento, pensamiento".

1.1.1. Vocales breves

1.1.1.1. ***a*** representa **[a]** (abierta y central) con consonantes velares (*q*, *ḫ*, *ġ*, a veces *g*), faringales (*ḥ*, *ʕ*), la glotal (*h*); y **[ɑ]** (con una realización más posterior) con consonantes velarizadas. Ejemplos: *qaṛn* "siglo", *gandūra* "blusa larga y ancha sin mangas", *ḫammās* "quintero", *ġalbu* "ellos vencieron", *naḥtāž* "yo necesitaré", *ʕal* "sobre", *habbaṭhum* "él los hizo bajar", *ṣaḥṛa* "Sáhara, desierto", *ṭaḷʕa* "eclosión", *yḍaḥku* "ellos ríen".

(5) La profesora Boucherit (2002: 28) afirma que la oposición de cantidad en Argel capital no es pertinente desde un punto de vista fonológico, aunque no la excluye fonéticamente en determinadas condiciones. Más adelante dice que la vocal es larga por el acento y en los otros casos se realiza con una duración media o breve (2002: 49).

(6) Véase en *ḥassāniyya* los dos subsistemas fonológicos de las vocales breves: *i* ~ *u* ~ *a* y *ə* ~ *a* (Ould Mohamed Baba 2008: 317).

(7) Véase el sistema *ə* ≠ *ŭ* en Pereira 2010: 24.

1.1.1.2. ***i*** representa **[i]** (cerrada y anterior), en contacto con *y* o precediendo a *-yy* siempre que no esté en contacto con una consonante velar, faringal, glotal o velarizada; e **[ɪ]** en contacto con las consonantes anteriormente enumeradas. Ejemplos: *šiyāb* "ancianos", *miyyət* "muerto", *fiyya* "en mí", *šwiyya* "un poco", *yitḥaddəṯ* "él habla", *sāyil* "mendigo", *ṭṭiyyəḥ* "ella cae algo", *mḫiyyəṭ* "cosido", *yiḫᵊṛžu* "ellos salen", *tətqiyya* "ella vomita", *ma yiqbəl š* "él no acepta", *yᵃḥiyya lək* "que él te haga vivir".

Alliaume transcribe *i* ([i]) en entornos sin *y*. Ejemplos: *yitsaṭṭiru* "considerarían que es malo", *dirna* "hemos puesto", *ḥawānit* "tiendas", *ḫnāzir* "cerdos", *ᵊkbir* "él se hizo grande", *willi* "y el que", *dirti* "tú has hecho".

Y también *i* ([ɪ]) en entornos sin *y*(8). Ejemplos: *yiḫdəm* "él trabaja", *yiḫṣəṛ* "él pierde", *ma yiḫfāk ᵊš* "no te ignora", *yiṭlaʕ* "él sube", *yiġbəl* "él acepta", *ᵊṣġir* "hacerse pequeño", *yiṛḥam* "él tiene misericordia", *niqāṣ* "acción de bajar", *yiḫṭob* "él pide en matrimonio".

1.1.1.3. ***o*** representa [ʊ] (cerrada y posterior, más abierta que [u]) cuando sigue a una consonante velar, faringal, glotal o velarizada. Ejemplos: *qodra* "poder de Dios", *āḫoṛ* "otro", *ġošš* "engaño", *ʕomṛu* "su vida", *ḏohoṛ* "mediodía".

1.1.1.4. ***u*** representa **[u]** (cerrada y posterior), en contacto con *w*, o precediendo a *-ww*, sin que vaya a su vez precedida por una de las consonantes enumeradas para *o*. Ejemplos: *wuld* "hijo", *wužh* "rostro", *ywuznu* "ellos pesan", *wužždət* "ella dispuso", *yuwgəf* "él se pone de pie", *tzuwwžət* "ella se casó", *nuwṣlu* "nosotros llegamos".

Alliaume también ha transcrito, en algún caso, **[ʊ]** con la vocal *u*. Ejemplos: *tḫuwwfᵊt mənhum* "he tenido miedo de ellos", *ḥuwwᵊyṭa* "cercado".

1.1.1.5. ***ə*** (media y central) en contextos en los que no hay consonantes velares, faringales, glotales o velarizadas. Ejemplos: *məzwud* "saco", *zəyna* "hermosa", *bəkri* "temprano", *yāsər* "mucho", *bəyḏa* "blanca", *yəmšu* "ellos marchan".

Pero a veces también puede reproducir alguna de las realizaciones anteriores velarizadas o en contacto con una consonante velar, faringal, glotal. Ejemplos: *məṭḥayyəṛ* "inquieto", *yəṭlaʕ* "él sube", *məġlūb* "vencido", *təḫrəž*

(8) En *Bou-Saâda*, Marçais (1944: 40-41 y 49) habla de una *i* en sílaba pretónica que es probable que se corresponda con los ejemplos encontrados en el árabe de Touggourt: *ḥiraṯ* "él ha labrado", *ḥilabti* "tú has ordeñado", *nširá* "él ha comprado", *biqal* "mula".

“ella sale”, *təqbāḥ* “ella empeora”, *ḥəyya* “él ha revivido”, *ʕəṛg* “dunas”, *təšhəd* “ella da fe”.

1.1.2. Vocales largas

1.1.2.1. ***ā*** representa **[a:]** (abierta y central, más abierta que las siguientes), en contextos en los que hay consonantes velares, faringales y glotales; **[ɑ:]** (con una realización más posterior) en contextos consonánticos velarizados; y **[æ:]** (*imāla*), cuando está en contextos en los que no hay consonantes velares, faringales, glotales y velarizadas. Ejemplos: *qāba* “bosque”, *yāḫuḏ* “él coge”, *šᵊlāġəm* “bigotes”, *ṣbāḥ* “mañana”, *ʕāssa* “vigilando” (f.), *bāṭ* “axila”, *ṛāžəlhum* “su marido (de ellas)”, *nās* “gente”, *kāyn* “hay”.

El P. Alliaume ha señalado, raramente, la *imāla* en posición final(9), característica del grupo A, aunque Grand’Henry no la señala para los dialectos del *Mzāb*. Es muy probable que este fenómeno no fuera importante y que las pocas voces que se señalan fueran propias de algún informante solo. Los pocos ejemplos encontrados tienen un esquema CCä o Cä, aunque no todas las palabras con este esquema están marcadas por la *imāla* ni tampoco todas las veces que aparecen los ejemplos que citamos. Ejemplos: *smä* “cielo”, *žä* “él vino”, *bᵊlä* “mal”, *nsä* “mujeres”, *ġᵊda* “almuerzo”, *ġədwa* “mañana”.

1.1.2.2. ***ē*** aparece en los préstamos. Ejemplos: *la-sēr* “la hermana”, *tabēṛna* “taberna”, *gēṛṛa* “guerra”. Y solo en un caso con la posvelar *ġēr* “solo, excepto”.

1.1.2.3. ***ī*** representa **[i:]** (cerrada y anterior) en contextos en los que no hay consonantes velares, faringales, glotales y velarizadas; e **[ɪ:]** o **[e:]** (abierta) en los contextos antes enumerados. Ejemplos: *nəsāwīn* “mujeres”, *klīna* “hemos

(9) Sobre esto, cf. Cantineau 1960: 99 y Marçais 1977: 14-15. Este último autor dice que es corriente en los dialectos rurales del Sahel tunecino y en los urbanos de Gabès y Nefzaoua, en el este del Sahel y en Fezzan. Hemos encontrado este rasgo entre los *Arbāʕ* (grupo A argelino, Dhina 1940: 316); este autor dice que se trata de un rasgo importante de los dialectos del sur de Argel, los nómadas y los de los oasis, y que “todas las *-ā* antiguas finales que no estaban protegidas por el entorno consonántico, han pasado a tener un timbre *-ä* (*imāla*)”. Pereira (2010; 33 y 89) dice que la *imāla* en posición final es de primer grado y aparece en algunas voces acabadas en *-a*, independientemente del contexto consonántico. Mion (2014: 60) también señala la *imāla* en posición final con un timbre [e:].

comido”, *sābqīn* “que preceden”, *ẖīr* “bien”, *ṣġīr* “pequeño”, *kṛāʕīh* “sus pies”, *ṣḥīḥ* “cierto”, *bhīmu* “su burro”.

1.1.2.4. ***ō*** representa **[ʊ:]**, también **[o:]** (cerrada y posterior, más abierta) en contextos en los que hay consonantes, sobre todo, faringales, glotales y velarizadas. En estos contextos, y con consonantes velares, Alliaume ha preferido representar esta vocal por *-ū* (§ 1.1.2.5.). Ejemplos: *ylōḥ* “él lanza”, *mašhōṛ* “conocido”, *bəšṭōla* “pistola”.

1.1.2.5. ***ū*** representa **[u:]** (cerrada y posterior) en contextos en los que no hay consonantes velares, faringales, glotales y velarizadas, y **[ʊ:]**, también **[o:]** (cerrada y posterior, más abierta) en los contextos antes enumerados. Ejemplos: *ūšīr* “niño”, *šāqūṛ* “hacha”, *zūẖ* “vanagloria”, *ġūrz* “joven entre 18 y 35 años”, *ḥūt* “pez, pescado”, *žərbūʕ* “jerbo”, *hūma* “ellos /ellas”, *maḥṭūṭa* “posada”, *ynūḍ* “él se levanta”.

1.1.3. Los diptongos(10)

Los diptongos(11) con un primer elemento vocálico breve parecen haberse conservado, aunque algunas formas conviven con la monoptongación(12). Ejemplo: *ʕ^{a}yb* / *ʕīb* “malo, vicio, vergüenza”, *šəyna* / *šīna* “mala”, *ʕayd* / *ʕīd* “fiesta del Aid”, *d^{a}ylu* “su rabo”, *ž^{ə}wda* “bondad, generosidad”, *məzəynu* “guapo, hermoso”, *y^{ə}bayḥu* “balan”, *ḥəyt* “muro”, *kbəyti* “mi hígado, mi pasión”, *ʕ^{a}wd* “caballo”, *n-now* / *ən-no* “lluvia”, *z^{ə}yna* “bonita”, *b^{ə}yḍa* “blanca”, *bīḍ* “huevos”.

(10) Sobre esto, véase Cantineau 1960: 101-105.

(11) Sobre esta cuestión en los dialectos árabes del Magreb, véase Marçais 1977: 15-19.

(12) Grand’Henry (1976: 23), en relación a los dialectos árabes de la región del *Mzāb* dice que los diptongos de estos son los mismos que los de otros de los grupos A y D de Argelia y que se han conservado parcialmente. La misma situación es mencionada en Dhina (1940: 317), Grand’Henry (1979: 216) y Moscoso (2002b: 23). Mion (2014: 61) dice que en Mateur la monoptongación de los diptongos es generalizada. En otros dialectos beduinos, como el de Essaouira o el *ḥassāniyya*, los diptongos se han conservado en mayor medida (Moscoso 2002a: 37 y Ould Mohamed Baba 2008: 319).

1.1.4. Vocales ultrabreves

Las vocales ultrabreves pueden aparecer, aunque no siempre, en sílaba abierta (Cv)[13]. En este caso, tal como sucede en la región del *Mzāb* (Grand'Henry 1976: 36)[14], se permite esta estructura silábica. Sin embargo, hemos encontrado casos en los que el P. Alliaume no ha señalado la vocal ultrabreve sino que ha escrito una vocal breve en sílaba abierta[15]. Ejemplos: *ḏohoṛ* "mediodía", *məṯəl* "refrán", *nəsāwīn* "mujeres", *ʕala* "sobre" (prep.), *ġədāyu* "su comida del mediodía, su almuerzo".

Los contextos en los que aparecen vocales ultrabreves son los siguientes:

- Delante de dos consonantes. Ejemplos: *^{ə}nta* "tú", *mən ^{ə}blād* "del país", *^{ə}tḏawwoṛ* "tú buscas", *¿wīn ^{ə}tbāt*? "¿dónde pasarás la noche?", *yin^{ə}bḥu* "ellos ladran", *tgūl ^{ə}lha* "él le dice a ella", *^{ə}gsəm bīnāthum* "él lo dividió entre ellos".
- Como timbre vocálico asociado a la articulación de *ḥ* o *ʕ*. Ejemplos: *^{a}ḥzāmək* "tu cinturón", *^{a}ḥlo* "dulce", *^{a}ʕoṛma* "montón", *bīn ^{a}ʕnīya* "entre mis ojos", *ʕ^{a}bəd* "siervo", *b^{a}ʕīr* "camello".
- Entre dos consonantes: *ġ^{ə}zāla* "gacela", *s^{ə}būla* "botella", *ḥ^{ə}līb* "leche", *b^{ə}ki* "llanto", *d^{ə}hən* "mantequilla", *d^{ə}lu* "cubo", *ž^{ə}məl* "camello", *z^{ə}rrīʕa* "semilla", *yəd^{ə}fnu* "ellos entierran", *əġ^{ə}slu* "lávalo", *yəb^{ə}rəd* "él se enfría", *ybəšš^{ə}ṛək* "que Dios te alegre con el bien", *k^{ə}bīr* "grande", *ṣ^{a}ġīr* "pequeño".
- En la primera persona singular del perfectivo de los verbos cóncavos. Ejemplos: *žib^{ə}t əl-gəṭṭ* "he traído al gato", *ḫuf^{ə}t mənnu* "he tenido miedo de él".
- En el pronombre indefinido o en la segunda parte de la negación: *kull ^{ə}š* "todo", *ma yibġīk ^{ə}š* "él no te quiere".

---

(13) Esta situación no se da en el árabe de Argel (Boucherit 2002: 50). Mion (2014: 61) afirma para Mateur que las vocales breves en sílaba abierta no son toleradas, a excepción, y en forma de vocal ultrabreve, del esquema que reproduce *nəx^{ə}dmu* "nosotros trabajamos".

(14) Y en otros dialectos del grupo A como en Dhina 1940: 317.

(15) Marçais (1977: 33) explica que en el Sur de Argel, Sur de Constantina, Sur de Túnez y Libia se han conservado entre las dos primeras conosnantes de la raíz una vocal, quedando una sílaba abierta.

1.1.5. Labialización

La labialización[16] es un rasgo relevante en los textos que es indicada normalmente mediante una “o” o una “u” voladas. En otras ocasiones no aparecen voladas. Estas vocales suelen situarse por lo general delante de la consonante labializada. Las consonantes que así lo están son: las pospalatales *g* y *k*, las velares *ḫ*, ġ y *q* y las labiales *m*, *b* y *f*. Ejemplos: *yogtəlha* “él la matará”, *yogʕod* “él se sienta”, *nog*^{ə}*blu* “yo lo acojo”, *ma y*^{u}*gətlu* “él no lo mataría”, ^{o}*grīnāt* “cuernecitos”, *yoḥḥognu* “él lo echa (en la botella)”, ^{u}*gbāb* “mausoleos”, ^{u}*griṣtīn* “dos panes redondos”, ^{o}*ktāf* “hombros”, ^{o}*kull* “todo, *yoktəlhum* “él las mata”, *šoklāla* “bronca”, *tkoṯṯoṛ* “ella aumenta”, *k*^{o}*bīr* “grande”, *ki kəssṛūhum* ^{o}*ḳḳull* “cuando lo han partido todo”, ^{o}*kḥayla* “negrita”, ^{o}*ḫsāṛa* “desgracia”, *toḫləʕ* “ella se asusta”, ^{o}*ḫdūdək* “tus mejillas”, *ḫodma* “trabajo”, ^{u}*ḫaytək* “tu pequeña hermana”, *t*^{o}*ḫəssəṛ* “tú la estropearás”, ^{o}*ġṭa* “manta”, ^{o}*ġmoṛ* “gavilla”, *ġoṛbīya* “occidental”, *ġ*^{o}*nāya* “canto”, *yoġməzha* “él le guiña (a ella)”, *q*^{o}*səm* “reparto”, *gəlbu m*^{o}*hu š məṛḥūm* “su corazón no es misericordioso”, *moṣluḥ* “provecho”, *nəžma* ^{o}*mḏiyyla* “estrella con cola”, *m*^{o}*qaddəm* “encargado de un mausoleo”, *m*^{o}*kaḥla* “fusil”, *moḥṛāṯ* “arado”, *bonādəm* “persona”, *yoṣ*^{o}*bṛu* “ellos tienen paciencia”, ^{ə}*ṣ-ṣə*^{o}*baʕ əl-woṣṭāni* “el dedo corazón”, ^{u}*fwād* “vísceras”. En estos casos, la labialización va acompañada de geminación y velarización de las consonantes labiales: *ḅḅ*^{w}*īha* “su padre (de ella)”, ^{o}*mma* “madre mía”, *ḅḅ*^{w}*i* “padre mío”.

(16) Es un rasgo típico entre los dialectos beduinos del área occidental y oriental (Vicente 2008: 51). No son un rasgo relevante entre los *Arbāʕ*, ya que Dhina (1940) no le dedica ningún apartado, pero sí creemos que se señalan en algunos casos: *ḥm*^{w}*āṛ* “asno” (p. 339), *k*^{u}*bārīn* “grandes” (p. 342), *gb*^{w}*ālä* “todo recto” (p. 348) y ^{u}*bb*^{w}*əy* “padre” (p. 351). Igual ocurre en *Bou-Saâda* (Marçais 1944: 46): *q*^{u}*rāb* “cuervo”, *g*^{u}*ʕād* “acción de sentarse”, *ṛ*^{u}*kāb* “estribo”. En el árabe de Marrakech es especialmente relevante en los diminutivos, pero también en otros sustantivos y en los mismos contextos que hemos señalado para el árabe de Touggourt (Sánchez 2014: 103-104). También es relevante en *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 28 y 33), entre los *ksīma* (Moscoso 2002b: 28), entre los *Zʕīr* (1998: 143) y Essaouira (Moscoso 2002a: 40).

1.2. Consonantes[17]

1.2.1. La realización de *qāf* es en la mayoría de los casos ***g***[18]. Ejemplos: *g*^{ə}*ṣīr* “corto”, *ṣdīg* “amigo”, *gāl* “él dijo”, *guʕāṛa* “agujero”, *ṛāsha gāsi* “ella es dura de cabeza”, *grīb* “cercano”, *wāgəf* “de pie”, *ʕagrəb* “escorpión”, *gulla* “botella de aceite”, *gbaṛ* “tumba”, *ma yg*^{ə}*dər š* “él no puede”, *gubba* “mausoleo”, *lāgi* “que encuentra”.

1.2.1.1. No obstante, hemos encontrado casos en los que es ***q***. Ejemplos: *yəsṛəq* “él roba”, *gəlbu qāṣaḥ* “su corazón es duro”, *wulli b*^{ə}*qa mənha* “y lo que ha quedado de ella”, *q*^{a}*bil* “antes”, *ṛsəq* < *ṛzəq* “fortuna”, *əš-šərr ma yiqtəl š* “el hambre no mata” (pero en el mismo texto está: *ẖīr ma yigtəlkum əl-ʕaṭoš* “mejor que muráis de sed”), *ḥaqqhum* “su verdad”, *qfəl* “cerradura”, *woqt* “tiempo”.

(17) Los fonemas consonánticos del árabe de Touggourt son: *b* (oclusiva bilabial sonora), *ḅ* (oclusiva bilabial sonora velarizada), *w* (semiconsonante bilabial), *m* (nasal bilabial), *ṃ* (nasal bilabial velarizada), *f* (fricativa labiodental sorda), *t* (oclusiva dental sorda), *ṭ* (oclusiva dental sorda velarizada), *d* (oclusiva dental sonora), *ḍ* (oclusiva dental sonora velarizada), *s* (sibilante alveolar sorda), *ṣ* (sibilante alveolar sorda velarizada), *z* (sibilante alveolar sonora), *ẓ* (sibilante alveolar sonora velarizada), *l* (lateral), *ḷ* (lateral velarizada), *r* (vibrante), *ṛ* (vibrante velarizada), *n* (nasal dental), *ṇ* (nasal dental velarizada), *ṯ* (fricativa interdental sorda), *ḏ* (fricativa interdental sonora), *ḏ̣* (fricativa interdental sonora velarizada), *š* (chicheante prepalatal sorda), *ž* (chicheante prepalatal sonora), *y* (semiconsonante prepalatal), *k* (oclusiva palato-velar sorda), *g* (oclusiva palato-velar sonora), *q* (oclusiva uvulo-velar sorda), *ẖ* (fricativa posvelar sorda), *ġ* (fricativa posvelar sonora), *ḥ* (fricativa faringal sorda), *ʕ* (fricativa faringal sonora), *ʔ* (oclusiva glotal sorda), *h* (fricativa glotal sorda).

(18) Como en el resto de dialectos beduinos o urbanos con una importante influencia beduina: *Mzāb* (Grand’Henry 1976: 15), *Arbāʕ* (Dhina 1940: 313), *Bou-Saâda* (Marçais 1944:40), Mateur (Mion 2014: 58), la Saoura (Grand’Henry 1979: 215), Marrakech (Sánchez 2014: 93), *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 30), Essaouira (Moscoso 2002a: 37), entre los *ksīma* (Moscoso 2002b: 26), el *ḥassāniyya* (Ould Mohamed Baba 2008: 315), *Fezzān* (Marçais 2001: XXV) y Trípoli (Pereira 2010: 75). Grand’Henry (1976: 15) explica que la distinción entre dialectos beduinos y sedentarios es más clara en Occidente que en Oriente y esto porque la distinción entre *g* y *q* es más clara. Sobre este fonema en los dialectos árabes en su conjunto, beduino y urbanos beduinizados, véanse Cantineau 1960: 69-70, Abboud-Haggar 2010: 145 y Vicente 2008: 50. Esta autora dice que esta realización es antigua, ya que es mencionada por Sībawayḥi.

1.2.1.2. ***g* > *ġ***[19], aunque este paso no se extiende a todos los casos. Ejemplos: *yəlġa* / *yəlga* “él encuentra”, *ʕašġət* “ella se enamoró”, *ma bġa lu ḥatta ši* “no le quedó nada” / *bga ṛāgəd* “él permaneció dormido”, *žawaġ* “parte, golpe”, *ṛəzġu* / *ṛəzqu* “su fortuna”, *woġt* / *woqt* “tiempo”, *fūġu* / *fūgu* “sobre él”, *ġabbəl* “orientación a la Meca”, *təsġīni* “ella me da de beber”, *fūġāṛa* “pobres”, *ġəddāš* “cuánto”, *lᵊġa* / *lᵊga* “él encontró”, *yfūġ* < *yfūq* < *yfīq* “él se despierta”, *tlīġ bīya* “tú me convienes”, *yġərdšu* “cardan”, *təlgi* “él llama”, *šaġuṛ* “hacha”, *maġam* “lugar de reposo”, *səbġət* “ella precedió”.

1.2.1.3. ***ġ* > *q***[20] es más corriente que el anterior. Ejemplos: *yqannu* “ellos cantan”, *qāya* “fin, extremo, colmo”, *qayyāṭ* “gaitero”, *qāba* “bosque”, *qay* < *qi* < *qīr* / *gīr* < *ġīr* “solo, excepto”, *aḷḷa qāləb* “¡qué le vamos a hacer!”, *yqəṭṭu* “ellos cubren”, *nəqda lu* “me presentaré ante él”, *nqərᵊblu* “tamizamos”, *qənnāy* “cantante”, *ᵘqdiyyu* < *ġudiyya* “almuerzo”, *qīḏ* “pena, arrepentimiento, cólera”, *qəššāš* “embustero”, *qāb* “él se ha ausentado”, *ṣoqoṛhum* “su infancia”, *qəlba* “victoria”, *goḏ̣ᵊbān* “enfadado”, *qᵊda* “él se puso en camino, marchó”, *bolqa* “trozo de pan, algo suficiente para sobrevivir”, *qələbtu* “ella lo venció”.

1.2.1.4. ***q* / *g* > *k***[21]. Este paso se produce en algunos casos. Ejemplos: *sūk* / *sūg* “mercado”, *ṣəndūk* / *səndūg* “caja, cofre”, *yoktəlhum* / *yigtəlkum* “él las mata”, *fūk* / *fūg* “sobre” (prep.), *ḫandək* “canal”, *mḥallək* “que reúne en pequeños círculos”, *yisᵊrək* / *yəsṛəq* “él roba”, *ṭrīk* “camino”, *kbāb* / *gbāb* “mausoleos”, *məkṭaʕ* “cantera de piedra, paso”, *zāk* “pintura, colorido”, *yəṭᵊrku* “golpean”, *nəkṭaʕ* “yo corto” / *yəgṭaʕ* “él corta”.

1.2.1.5. ***k* > *q***. Se trata de un caso raro que solo hemos documentado en el siguiente ejemplo: *qrāʕīh* “sus patas”.

---

(19) Sobre este fenómeno, véase Cantineau 1960: 72. Aparece en Essaouira (Moscoso 2002a: 38) y entre los *ksīma* (Moscoso 2002a: 25). Es un rasgo que comparten dialectos beduinos occidentales y orientales (Vicente 2008: 50).

(20) Este fenómeno es típico de los dialectos del grupo A argelino (Grand’Henry 1976: 16, Dhina 1940: 313 y Marçais 1944: 40). Sobre él, véase Cantineau 1960: 72.

(21) En el árabe de Trípoli, este paso se produce cuando *g* es precedida de una consonante sorda. En Essaouira, entre los *ksīma* y los *Zʕīr* solo aparece en el verbo *qtəl* - *yəqtəl* (< *ktəl* - *yəktəl*) “matar” (Moscoso 2002a: 38, Moscoso 2002b: 26 y Aguadé 1998: 143 respectivamente). Véase también este paso en otros contextos en *ḥassāniyya* (Ould Mohamed Baba 2008: 315).

1.2.2. Las interdentales ***ḏ* y *ṯ*** se mantienen(22). Ejemplos: *ḥ*ᵊ*ḏāh* "a su lado", *ḏrāri* "niños", *ḏīk əl-ḥāža* "aquella cosa", *hāḏ əṛ-ṛāžəl* "este hombre", *ḏīb* "lobo", *ʕ*ᵃ*ḏāb* "castigo", *ləḏḏa* "sabor", *tāḫuḏ* "tú coges", *yḏūb* "se derrite", *ḏəbaḥtu* "ella lo degolló", *ḥāḏəg* "hábil", *ma ḏa bīya* "yo desearía", *ṯəmm* "allí", *āṯṯər* "él puso su huella", *akṯəṛ* "más que", *ṯālṯa* "tercera", *baʕṯu* "él lo envió", *ṯāni* "también", *təthaddṯi ʕalīh* "tú hablas de él (f.)", *ṯūm* "ajo", *moḥṛāṯ* "arado", *ūrəṯ* "herencia", *ṯʕaləb* "zorro", *ṯnīn* "dos", *ṯəmra* "fruto".

1.2.2.1. En la interdental ***ḏ̣*** confluyen las antiguas *ḍ* y *ḏ̣*(23). Ejemplos: *aṛḏ̣* "tierra", *yəgḏ̣a* "se acaba", *ʕaḏ̣ḏ̣ək* "él te ha mordido", *ḏ̣ahrək* "tu espalda", *ʕaṛḏ̣a* "invitación", *foḏ̣ḏ̣a* "plata", *yəḏ̣ḥak* "él ríe", *ʕ*ᵃ*ḏ̣im* "hueso", *ḏ̣āləm* "opresor", *ḏ̣ow* "luz", *ḏ̣onn* "él opinó", *ḏ̣īf* "invitado", *moṛḏ̣a* "enfermos", *ḏ̣ṛāyaṛ* "coesposas", *yəḏ̣*ᵊ*hər* "parece", *ḏ̣fārək* "tus trenzas", *b*ᵊ*yḏ̣a* "blanca".

1.2.2.2. En cuanto a la realización de *t*, no tenemos datos. Pero Marçais (1977: 8) apunta que la africación de esta consonante [ţ] está extendida entre muchos dialectos urbanos y rurales del Magreb y "esporádicamente en pequeños centros

(22) Igual que en otros dialectos de tipo beduino del grupo A: *Arbāʕ* (Dhina 1940: 313) y *Bou-Saâda* (Marçais 1944: 40). Aunque en el *Mzāb* (Grand'Henry 1976: 11 y 12) las antiguas *ṯ* y *ḏ* se realizan *t* y *d* respectivamente. Este autor afirma que no es cierto que todos los dialectos de la zona A, delimitada por Cantineau, tengan como rasgo la conservación de las interdentales, tan solo los más septentrionales, entre los que se sitúa el árabe de Touggourt. Tampoco se han conservado las interdentales en el dialecto de Trípoli (Pereira 2010: 49), la Saoura (Grand'Henry 1979: 214), Essaouira (Moscoso 2002a: 39), Marrakech (2012: 89), entre los *Zʕīr* (Aguadé 1998: 142) o *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 28-29). Pero sí en *Fezzān* (Marçais 2001: XXVII). Boucherit (2002: 31) para el dialecto urbano de Argel dice que alternan las interdentales en algunos hablantes con otros que no las pronuncian. Esto mismo se traslada a la realización de *qāf*, ya sea *g*, ya *q*. Mion (2014: 59) explica que en Mateur, al igual que otras variedades tunecinas, se mantienen las interdentales. Marçais (1977: 8) afirma que los dialectos beduinos, de forma general, las han conservado, pero que hay excepciones como el árabe de Touggourt. Esto se contradice con los datos que hemos aportado, no así con lo dicho anteriormente por Grand'Henry para el *Mzāb.* Las intedentales son un rasgo destacado del *ḥassāniyya* hablado en Mauritania (Ould Mohamed Baba 2008: 314). Es un rasgo también que encontramos en los dialectos beduinos orientales (Vicente 2008: 51). Cantineau (1960: 44) afirma que mientras los dialectos beduinos han conservado las interdentales, los sedentarios no, sino que han pasado a sus oclusivas correspondientes. Puede consultarse también lo dicho en Abboud-Haggar 2010: 141-142.

(23) Como explica Marçais (1977: 9) para aquellos dialectos en los que se han conservando las interdentales *ṯ* y *ḏ*; y para *Fezzān* (2001: XXII).

del Sáhara como Touggourt”. Ejemplos: *žibᵊt* “yo he traído”, *ma taẖūd ᵊš* “él no coge”, *bnāt* “chicas”.

1.2.3. La prepalatal sonora es transcrita como una chicheante *ž*[24]. Ejemplos: *yžu* “ellos vienen”, *ṛāžəl* “hombre”, *ḥāžž* “peregrino”, *ṛažžāla* “hombres”.

1.2.4. La **contaminación de énfasis**[25] al interior de la palabra es un rasgo destacado. Ejemplos: *ṭ-ṭfoḷ* “el niño”, *ma ṭoṭḷoḅ š* “ella no pide”, *ẓaṛbīya* “alfombra”, *yṭoḅḅok* “él te volverá a lanzar”, *ḍāṛ* “casa”, *ṭmaṛ* “dátiles”, *ṇoṇᵒṣbu* “preparamos”, *ṣoḅḅāṭ* “zapatos”, *foṃṃha* “su boca”, *yahḏ̣əṛ* (*yahḏəṛ*) “él habla”, *ḏ̣nūb* (< *ḏnūb*) “pecado”, *gəboṭṭək* (<*gəboḍṭək*) “yo te he atrapado”, *ẖḏ̣a* (< *ẖḏa*) *ṭofḷa* “él se casó con una niña”.

1.2.5. Asimilaciones

Las asimilaciones que hemos encontrado en los textos son estas:

t + d →	*dd*[26]	Ejemplos: *ᵊddəs* “ella esconde”, *ddīrha* “ella la hace”, *məddāwsa* “que discute con (f.)”, *yəddənna* “él se acerca”.
t + ṭ →	*ṭṭ*[27]	Ejemplo: *ṭṭawwoḷ* “ella alarga”.
t + ž →	*dž*[28]	Ejemplos: *dži* “ella viene”, *džīb* “ella trae”.
t + s →	*ss*	Ejemplos: *məssəmma* “venenoso”, *təssənna* “ella

(24) Marçais (1977: 9) dice que esta pronunciación es la propia de los dialectos beduinos del sur de la región de Constantina, frente a la africada *ǧ* que podemos encontrar en otros dialectos urbanos y rurales de Argelia.

(25) Al igual que en otros dialectos beduinos, o urbanos con influencia beduina, del Magreb: *Mzāb* (Grand’Henry 1976: 38), *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 32), entre los *ksīma* (Moscoso 2002b: 27) y Trípoli (Pereira 2010: 39). Sobre este fenómeno, véase lo dicho en Marçais 1977: 5. Y también dialectos beduinos orientales (Vicente 2008: 51).

(26) Véase esta asimilación en Cantineau 1960: 35 y Grand’Henry 1976: 39.

(27) Véase esta asimilación en Cantineau 1960: 35 y Grand’Henry 1976: 40.

(28) Esta asimilación no es sistemática, a veces se señala y otras no. Esto mismo ocurre en los dialectos del grupo A argelino (Grand’Henry 1976: 39). Es probable que cuando no se indique, haya una vocal ultrabreve, no señalada por Alliaume, entre *t* y *ž* que impida aquella. En otros dialectos del Magreb es frecuente la asimilación: *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 36).

		espera”, *ssaḥḥmət* “ella se lavó”, *yissəmma* “él se llama”.
t + š →	*šš*	Ejemplo: *təššahwa* “ella tiene ganas de”.
t + g →	*dg*	Ejemplo: *yədgabḏu* “ellas se cogen”.
t + ṭ →	*ṭṭ*	Ejemplo: *ṭṭoḷḷogha* “tú la repudiarás”.
ṯ + t →	*ṯṯ*[29]	Ejemplo: *bʕaṯṯ* “he enviado”.
t + s →	*ss*[30]	Ejemplo: *təssəmmi* “tú serás llamada”.
t + š →	*šš*[31]	Ejemplo: *təššəšfa* < *tətšəšfa tətšəffa* (forma V) o *təštəfa fīhum* (forma VIII) “ella invoca el mal sobre ellos”.
t + g →	*dg*[32]	Ejemplo: *dgədd* “ella se distingue”.
d + t →	*tt*[33]	Ejemplos: *ūlāttna* “nuestro nacimiento”, *wlatti* “tú has dado a luz”.
d + ṯ →	*ṯṯ*	Ejemplo: *ḥaḏḏəṯṯu* “yo le hablé”.
ḍ + t →	*ṭṭ*[34]	Ejemplo: *gəboṭṭək* “yo te he atrapado”.
s + t →	*ss*[35]	Ejemplo: *təssfāl ʕlīhum* “ella augura sobre ellas”.
n + ṛ →	*ṛṛ*[36]	Ejemplos: *kūṛ ṛāna dirna* “si le hubiéramos puesto”, *məṛ ṛəbbi* “de Dios”.
n + l →	*ll*[37]	Ejemplos: *kāyəl lu* “hay para él”, *lūkāl lāgi* “si él encontrara”, *ma tziyyəl lu š* “no lo adecenta”.
n + d →	*dd*[38]	Ejemplo: *ʕaddu* “él tiene”.
g + l →	*gg*	Ejemplo: *mətšəggəb*[39] “confundido, angustiado”.
l + t →	*tt*[40]	Ejemplos: *gātt lu* “ella le dijo”, *gutt lu* “yo le he

(29) Véase esta asimilación en Cantineau 1960: 35.
(30) Véase esta asmilación en Cantineau 1960: 35 y Grand’Henry 1976: 40.
(31) Véase esta asimilación en Cantineau 1960: 35.
(32) Véase esta asimilación en *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 36).
(33) Puede verse también esto en Cantineau 1960: 35, Marçais 1977: 20, Pereira 2010: 53, Sánchez 2014: 113 y Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 36.
(34) Véase esta asimilación en Grand’Henry 1976: 39 y Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 36.
(35) Véase esta asimilación en Dhina 1940: 330.
(36) Véase esta asimilación en Cantineau 1960: 39, Grand’Henry 1976: 40 y Marçais 1977: 20.
(37) Véase esta asimilación en Cantineau 1960: 40.
(38) Véase esta asimilación en Grand’Henry 1976: 39 y 70 y Marçais 1944: 84.
(39) < *məšgləb* “confundido, angustiado” (Beaussier 533).
(40) Véase esto en Pereria 2010: 70, Mion 2014: 63 y Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 36.

		dicho”.
l + n →	*nn*[41]	Ejemplo: *yžīb ənna* “él nos trae”.
l + m →	*mm*[42]	Ejemplos: *əm-mlīḥa* “la buena”, *əm-mədṛob* “el lugar”, *əm-mḥayyīn* “los vivos”, *əm-mṛa* “la mujer”.
l + f →	*ff*[43]	Ejemplo: *əf-fəẖād̠* “los muslos”.
l + ṛ →	*ṛṛ*	Ejemplo: *kuṛṛ ṛəgba* “cada persona”.
l + ž →	*žž*[44]	Ejemplos: *əž-žənna* “el paraíso”, *əž-žīrān* “los vecinos”.
ḥ + h →	*ḥḥ*[45]	Ejemplos: *ysəṛṛaḥḥa* “él se deshace de ella”, *yəd̠ᵊbaḥḥa* “él la degüella”.
ʕ + h →	*ḥḥ*	Ejemplos: *l-gəlb ᵊntāḥḥa* “su corazón”, *yəsmaḥḥa* “él la oye”.
ʕ + ḥ →	*ḥḥ*[46]	Ejemplos: *ᵃʕoṛma ntāḥ ᵃḥṭob* “un montón de leña”, *maʕ ʕabb* “con granos”.
ẖ + h →	*ẖẖ*	Ejemplo: *šīẖẖum* “su ancestro”.
h + ẖ →	*ẖẖ*	Ejemplo: *ma təẖfīẖ ẖafya* “ella no podía ocultarle nada”.
ẖ + z →	*ġz*[47]	Ejemplo: *məġzən* “tienda, bodega, administración”.
l + k →	*kk*	Ejemplo: *ki kəssṛūhum ᵒḳḳull* “cuando lo han partido todo”.
m + y →	*mm*	Ejemplo: *ḥāmma* “caliente”.
ž + z →	*zz*	Ejemplos: *yizzi* “es suficiente”, *məzzṛa* “matadero”.

(41) Fenómeno común en muchos dialectos del Magreb: Trípoli (Pereria 2010: 70), Marrakech (2014: 113) o *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 36)

(42) La asimilación del artículo a *m* es residual. Cantineau (1960: 54) dice que *l* puede asimilarse a las labiales.

(43) Idem, aunque en este caso solo hay un ejemplo.

(44) Esta letra siempre es lunar cuando va precedida por el artículo al igual que el resto de dialectos del grupo A argelino y otras partes del Magreb (Dhina 1940: 314). Por el contrario en Trípoli es solar (Pereira 2010: 63). Véase también esta asimilación entre los *ksīma* (Moscoso 2002b: 28).

(45) Véase esta asimilación en Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 36.

(46) Por ensordecimiento. Tanto este caso como el anterior son recogidos en Cantineau 1960: 73, Marçais 1977: 21, Moscoso 2002a: 39 (Essaouira) y Pereira 2010: 79 (Trípoli).

(47) Sobre esta asimilación, véase Cantineau 1960: 71.

1.2.6. Disimilaciones

Entre los casos de disimilación, tenemos los siguientes:

z > *s* Ejemplos: *dəbbūs* "bastón", *ṛsəq* "fortuna", *ṛkāys* "montantes (del centro de la tienda)", *dəhlīs* "cueva, gruta sin uso", *ẖubᵊstək* "tu pan".

ṣ > *ẓ* Ejemplo: *kwānəẓ* < *qwānəṣ* "mollejas".

š > *s*(48) Ejemplo: *sažṛa* "árbol, arbusto".

ž > *z*(49) Ejemplo: *zəzzāṛ* "carnicero", *ṛəzzāla* "hombres", *ṛəzlīya* "mis piernas".

l > *y* Ejemplo: *slāya* "linaje".

ṭṭ > *wṭ* Ejemplo: *yḅowṭu* "ellos golpean con un palo".

l > *n* Ejemplo: *sāyən naʕāž* < *sāyəl naʕāž* "la leche de las ovejas que se vierte".

b > *m* Ejemplo: *maḏa mək* < *maḏa bək* "tú deseas".

ū > *ī* Ejemplo: *mīžūd* "aquello que está listo".

Y por último, hay un caso que hemos interpretado como disimilación –provocada probablemente por la africación de *t* (§ 1.2.2.2.)– y metátesis en un primer momento para producirse luego una asimilación. Ejemplo: *yitšəšfu f* < *yitsəšfu* < *yistəsfu* "ellos vuelcan su cólera sobre".

1.2.7. Metátesis

Y entre los correspondientes a la metátesis, destacamos:

st > *ts* Ejemplos: *mətsəkbər* "que se enorgullece", *yətsəkkəbru* "ellos quieren estar por encima de" *fʕālkum ᵊtsəkᵊblət* "vuestros actos son considerados bastardos", *yitsəbārku* "él va a buscar la bendeción", *yitsəġrəb* "él se extraña", *nətsābītu* "nos haremos con provisiones", *nətsəsmaḥ mənnu* "yo conseguiré su perdón".

---

(48) Véase esta disimilación en el *Mzāb* (Grand'Henry 1976: 14) y Essaouira (Moscoso 2002a: 39).

(49) Véase esta disimilación en los dialectos del grupo A: Grand'Henry 1976: 13 y Dhina 1940: 314; y en Marçais 1977: 22, Trípoli (Pereira 2010: 67), Essaouira (Moscoso 2002a: 39) y en Mateur (Mion 2014: 59).

šs > sš[50] Ejemplo: *səmš* “sol”.
žz > zž[51] Ejemplos: *zāyž* “que pasa”, *ʕazūž* “anciana”.
zž > žz[52] Ejemplo: *žəzza* “esquila”, *zhāžu* “su ajuar”.
žs > zš[53] Ejemplos: *z*^{ə}*šāra* “audacia”, *nzāša* “suciedad, excremento”.
žs > sž Ejemplo: *s*^{ə}*žəd* “cuerpo”.
mʕ > ʕm Ejemplos: *ʕmāh* “con él”, *ʕam əž-ž*^{ə}*məl* “con el camello”.
žʕ > ʕž Ejemplo: *yaʕžəl* “él hace que”.
ls > ns Ejemplo: *nsāl* < *lsān* “lengua”.
lʕ > nʕ[54] Ejemplo: *yinʕal būk* “que (Dios) maldiga a tu padre”.
ʕṭ > ṭʕ Ejemplo: *ṭaʕšān* “sediento”.
qʕ > ʕq Ejemplo: *wʕaq* “suceder”.
fġ > ġf Ejemplo: *ġufara* < *fuġara* < *fuqara* “pobres”.
ḏr > ṛḏ Ejemplo: *ṛ*^{ə}*ḏīf* < *ḏrīf* “amable”.
tn > nt Ejemplo: *yintəssəž* “se teje”.

1.2.8. Ensordecimiento por analogía morfológica

Tenemos un caso de diptongación que interpretamos como una disimilación de *d* en relación a *t*, evitando así el ensordecimiento, y tras haber sufijado un pronombre personal al sustantivo. Ejemplo: *kbəyti* < *kbəydi* (*kəbda*) “mi hígado, mi pasión”.

1.2.9. Geminación por énfasis

Hemos encontrado pocos casos en los que se ha señalado una geminación que entendemos dentro de un contexto en el que se quiere poner énfasis en la palabra que la contiene. Ejemplos: *ṛaḥḥāt* “descansos”, *təḍḍṛobha* “ella no le pega”, *hūwa ma hu š ṛāžəl* ^{m}*mlīḥ*^{h}. “él no es un hombre bueno”, *əss*^{ə}*kti* “cállate”,

(50) Véase esta metátesis en Grand’Henry 1976: 14 y 40.
(51) Véase esta metátesis en Marçais 1977: 22 y Grand’Henry 1976: 40.
(52) Sin embargo, en los textos aparecen las formas *zūž* “dos” y *mətzawwəž* “casado”. Véase esta metátesis, incluida en los dos ejemplos anteriores, en Pereira 2010: 67.
(53) Véase esta metátesis en Grand’Henry 1976: 13 y Dhina 1940: 314.
(54) Véase esta metátesis en Marçais 1977: 21 y Grand’Henry 1976: 40.

2. Morfología verbal

De forma general, en relación a la morfología verbal, diremos que no existe un preverbio(55), rasgo más acentuado en los dialectos sedentarios, ni una partícula de futuro(56). Y que, por otro lado, la conjugación del verbo coincide con la presentada *por* Grand'Henry (1976: 43)(57).

2.1. En cuanto a la vocalización del **imperfectivo** de los verbos sanos de la forma primera, destaca la **vocal *-o-*** en aquellos en los que esta está en contacto con una consonante velar, faringal, glotal o velarizada, aunque en algún caso no se cumple esta norma(58). Ejemplos: *togboḍ* "ella coge", *yəṣloḥ* "sirve", *taḥṣoḷ* "ella alcanza", *tugʕod* "ella se sienta, permanece", *yəṛfog bīya* "él me trata bien", *yugtolha* "él la mata", *toṣboṛ* "ella tiene paciencia", *yəẖloqha* "él al creará", *yaʕrof* "él conoce", *yoṇfoḍ* "él sacude", *yoṭḷoḅ* "él pide", *yoṃṛoḍ* "él enferma".

2.2. En la conjugación del verbo encontramos el **morfema *-i* en el femenino** de la segunda persona del singular(59). Ejemplos: *ma tʕarfi š* "tú no conoces", *tmūti*

(55) Entre los dialectos de tipo beduino, tanto en el área occidental como oriental, se emplean menos el preverbio delante del imperfectivo (Vicente 2008: 53). Véase el preverbio *tā-* en Marrakech (Sánchez 2014: 177), *kā-* en Essaouira y entre los *ksīma* (Moscoso 2002a: 41 y Moscoso 2002b: 44) y *kā-* o *tā-* en *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 83). Sobre los preverbios empleados en la zona del Magreb, véase Marçais 1977: 72-73.

(56) Que en otras zonas del Magreb suele ser *ġādi* o *māši*, invariables o con sus formas femeninas singular (*ġādya*, *ġāda*, *māšya*, *māša*) y plural común (*ġādyīn*, *māšyīn*). Sobre esto último, véase Marçais 1977: 75-76. Véase también la partícula *tāw* (< *tawwa* "ahora") que marca, delante del imperfectivo, un futuro inmediato e intencional (Mion 2014: 66). En *Skūra* el futuro se expresa a través de la partícula invariable *ġādi* o con *ba* (< *bġa*), esta última variable, seguidas de imperfectivo (Aguadé y Elyaâcooubi 1995: 86).

(57) Y otros dialectos del grupo A como el de *Bou-Saâda* (Marçais 1944: 56). En *Fezzān* (Marçais 2001: 109) hay diferencia de género en el plural del perfectivo de la 2ª y 3ª personas: *-tu* / *-tĕn* y *-ăw* / *-ăn* respectivamente.

(58) Véase también esta alternancia vocálica en estos contextos en *Fezzān* (Marçais 2001: 119-120).

(59) Al igual que en el *Mzāb* (Grand'Henry 1976: 43), Argel (2002: 57), Mateur (Mion 2014: 62), Trípoli (Pereira 2010: 91), Essaouira (Moscoso 2002a: 40), entre los *ksīma* (Moscoso 2002b: 34), entre los *Zʕīr* (Aguadé 1998: 145), Marrakech (Sánchez 2014: 115-117), *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 37) y el *ḥassāniyya* (Ould Mohamed Baba 2008: 331). Marçais

"tú morirás", *tšūfi* "tú verás", *ḫ^{ə}dəmti* "tú has trabajado", *fṛaḥti* "tú te has alegrado", *fərrši* "¡extiende!". Frente a las formas masculinas: *taʕrəf* "tú sabes", *ʕaṭ^{ə}yt* / *ʕaṭīt* "tú me has dado", *f^{ə}həmt* "tú has entendido.

2.3. El morfema de la tercera persona femenino singular del perfectivo es ***-ət***[60], pero cuando a este le sigue un pronombre personal vocálico es ***-āt.*** Ejemplos: *bātət* "ella pasó la noche", *gālət* "ella dijo", *wužždət* "ella preparó", *nəkṛātu* "ella ha renegado de él", *bəkkātu* "ella le ha hecho llorar", *ḫolʕātu* "ella le asustó", *ḫ^{a}dātu* "ella lo cogió".

2.4. El imperativo de la forma primera, en los verbos sanos y defectivos, tienen una **vocal protética**[61]. Es probable que los verbos asimilados también tenga la vocal, pero no hay ejemplos en los textos. Ejemplos: *aṣbəṛ* (m.) "¡ten paciencia!", *oṛgud* "¡duerme!", *əskut* "¡cállate!", *əbšəṛ* "¡alégrate!", *ən^{a}ʕli* (f.) "¡maldice!", *əḫ^{a}dmi* (f.) "trabaja", *əġ^{ə}slu* "¡lavaos!", *aʕṭi* (m. y f.) "¡da!", *oṭ^{o}ḷbi* "¡pide!", *aʕṭūni* "¡dadme!", *əmši* (m. y f.) "¡vete!", *əddu* "¡llevaos!", *oḫzər* "¡mira de reojo!", *aṣmoṭ* "¡calla!".

Entre los imperativos, destacamos también algunas formas. Ejemplos: *ṛūḥu* "¡id!, ¡partid!", *aṛwāḥ* "¡ven!", *ži* "¡ven!".

2.5. El plural de los verbos **defectivos** acaba en -C*u*[62]. Ejemplos: *yžu* "ellos vendrán", *nəbnu* "construimos", *nəmšu* "nosotros iremos", *yəbdu* "ellos empiezan", *yaḥku* "ellos cuentan".

(1977: 36) explica que la distinción de género en la segunda persona del perfectivo se ha conservado en los dialectos beduinos, mientras que en otros dialectos sedentarios la desinencia *-ti* es común tanto para el masculino como para el femenino. Lo mismo ocurre en la segunda persona del impefectivo.

(60) Véase esto en los dialectos del grupo A como el del *Mzāb* (Grand'Henry 1976: 40). Y en otros dialectos del Magreb como en Trípoli (Pereira 2010: 98).

(61) También en otros dialectos del Magreb como el de Trípoli (Pereira 2010: 96), Mateur (Mion 2014: 62), el *ḥassāniyya* (Ould Mohamed Baba 2008: 332) y los que citamos para el grupo A argelino. Otros dialectos del Magreb como el de Marrakech o *Skūra* no poseen esta vocal protética (Sánchez 2014: 119 y Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 40).

(62) Como en otros dialectos beduinos: *Mzāb* (Grand'Henry 1976: 49), *Arbāʕ* (Dhina 1940: 323), *Bou-Saâda* (Marçais 1944: 64), Mateur (Mion 2014: 64), entre los *Zʕīr* (Aguade 1998: 146) y Trípoli (Pereira 2010: 103). Sin embargo, en otros la terminación es *-īw* o *-āw*: Marrakech

2.5.1. En el perfectivo de estos verbos, el pronombre personal ***-h*** (tercera personal masculina singular), después de la semiconsonante *-w* es ***-ah***[(63)] y en algún caso *-h*. Ejemplos: *lgāwh* “ellos lo encontraron”, *lgāwah* / “ellos lo encontraron”, *ᵊddāwah* “ellos se lo han llevado”.

2.5.2. En la conjugación del perfectivo de **estos verbos y los sordos**, en la primera y segunda personas, hay diptongación de *-ī-*[(64)]. Ejemplos: *ʕᵃṣaytək* “te he desobedecido”, *lgəynāha* “la hemos encontrado”, *ʕᵊyt* “me he cansado”, *ʕaṭəytu* “yo le he dado”, *ma ʕaṭᵊytni š* “tú no me has dado”, *ləgəytha zᵊyna* “yo la encontré hermosa”, *žᵊynāk* “no hemos venido ante ti”, *ẖaṭṭᵊytək* “te he trazado”.

2.6. El verbo ***ʕād - yʕūd***, seguido de otro en imperfectivo, tiene una función **incoativa**[(65)]. Ejemplos: *ḥna nᵒʕūdu nəbku* “nosotros nos ponemos a llorar”, *ʕād ybərrəq fi ʕaynīh* “sus ojos se pusieron a irradiar”, *ʕād nādəm ʕala ṛāyu* “empezó a arrepentirse de su conducta”, *ʕād fi gəlbu ygūl* “entonces se puso a decirse a sí mismo”. Y también tiene el sentido de “encontrarse”. Ejemplo: *tᵊʕūd əl-ʕazūž f əḍ-ḍār* “la suegra se encuentra en la casa”.

2.7. La **forma novena** expresa cambios de estado. Ejemplos: *təžwād* “ella mejora”, *təqbāḥ* “ella empeora”, *ma yaḥᵃmāḏ ᵊš w ma yimᵊrār ᵊš* “no se vuelve ácido ni amargo”, *yaṣfāṛ* / *yoṣfāṛ* “él se vuelve amarillo”, *yaḥmāṛ* “él enrojece”.

2.8. Lo normal en los textos es que no haya **geminación** de la primera radical de los verbos de forma primera en la conjugación del imperfectivo, pero hemos encontrado un caso: *yoḥḥognu* “él lo vierte (en la botella)”.

(Sánchez 2014: 129-130), *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 47-48) o *Fezzān* (Marçais 2001: 132). Sobre esta cuestión, véase también lo dicho en Marçais 1977: 48.

(63) Véase esta forma en Grand’Henry (1976: 67) y Dhina 1940: 320. En la Saoura (Grand’Henry 1979: 222) aparece siempre después de consonante.

(64) Sobre esto, véanse estos dialectos beduinos en los que existe también diptongación: Grand’Henry 1976: 49, Dhina 1940: 321, Moscoso 2002a: 40-41, Ould Mohamed Baba 2008: 333 y 335, Aguadé 1998: 145 y 146 y Marçais 1944: 59 y 64. No así en Trípoli, *ṛəddēt* “yo he espondido” (Pereira 2010: 98), en Mateur, *mšīt* “he ido” (Mion 2014: 63), en Marrakech: *həzzīt* “yo he sostenido”, *šrīt* “he comprado” (Sánchez 2014: 122 y 129).

(65) También en el dialecto de *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 87). Sobre este verbo, véase Marçais 1977: 77.

2.9. Como apuntamos en el apartado anterior (§ 1.1.4.), las **vocales ultrabreves** pueden aparecer en sílaba abierta. Ejemplos: *ḫufᵊt* “he tenido miedo”, *šufᵊt* “he visto”, *tᵊbāt* “ella pasa la noche”, *l-ma yišᵊbaʕ kəṛšu* “el agua sacia su vientre”, *ma tāḫᵘdīh ᵊš* “no lo cojas”, *nāḫᵘḏək* “yo te cogeré, me casaré contigo”, *ḏəḥḥᵃkātu* “ella le ha hecho reír”, *tugᵊtlu* “ella no le matará”, *yoṛᵊgṣu* “ellos bailan”, *ᵊddīt* “llevé”, *yākᵘlu* “ellos comerán”.

2.10. Presentamos en este apartado tres verbos **cuadriconsonánticos** en forma segunda, con un sentido **reflexivo-pasivo**, que hemos encontrado en los textos. Ejemplos: *yitsəṛsəb* “él se desliza”, *yitkəṛbaʕ* “se va haciendo una bola”, *əṣ-ṣwārd tətḫəṛbəš* “se sintieron las monedas”.

2.11. Por último, la voz **reflexivo-pasiva** se realiza mediante la prefijación de ***t-*** a la forma primera[66]. Ejemplos: *yədgabḏu* “ellos se cogen”, *tətrəžəf* “ella tiembla”, *yitᵊḥoṭṭ* “es puesto”, *tətḥəll* “se abre”, *yətšra* “se vende”, *yitᵊbān* “es reflejo”, *yitnāḥ* “él se lamenta”, *ᵊntᵊsrəṭ* “yo seré tragado”, *yitᵊbᵊda* “se empieza”, *yitḥaṣəd* “será cosechado”, *ma tətᵊkəl š* “no se come”, *əlli tətdār* “lo que se hace”, *yətrəžž* “él temblaba de emoción”.

2.11.1. Pero también a través de la **forma V**. Ejemplos: *nətḥayyru w nətʕaḏḏəbu* “nos inquietamos y nos castigamos”, *yissəmma* “él se llama” (*ts* > *ss*), *tətgᵊbboḏ f əl-kəmmāša* “ella queda atrapada en la trampa”, *yitfəṛṛgu* “se dividen”, *yitwaḫḫaṛ* “él se queda atrás”, *tətḥḥazəm* “ella se ciñe”, *tkəssəṛ* “se rompió”, *təṭṭoḷḷog* (*tṭ* > *ṭṭ*) “ella es repudiada”, *tətnəssa* “no se olvida”, *yəddənna* (*td* > *dd*) “él se acerca”, *tətgəṭṭaʕ* “ella se rompe”, *tətsəkkəṛ* “se cierra”, *tᵊḥallət* “ella se abrió”, *yitgəṭṭəṛ* “se destila”, *yitləmm* “se reúne”, *yitᵊgəssmu* “ellos se dividen”, *yitʕaḏḏəb* “él es castigado”.

---

(66) Igual que en el árabe del *Mzāb* (Grand’Henry 1976: 55). Esta construcción también es frecuente en otros dialectos del Magreb como Essaouira (Moscoso 2002a: 41), entre los *ksīma* (Moscoso 2002b: 43) y Marrakech (Sánchez 2014: 173); en este último también junto a la forma V y VI. En *Fezzān*, la forma V es la empleada para expresar la voz reflexivo-pasiva (Marçais 2001: 136). En *Skūra* se emplean las formas con prefijo *tt-*, *ttən*, *ttnə-* y la forma VII, siendo la primera la que se usa más (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 67). Sobre el uso de la pasiva con *t-* en el Magreb, véase Marçais 1977: 66-67. Entre los *Arbāʕ* (grupo A argelino) sobrevive una forma pasiva que se construye mediante variación vocálica: *ḫdaʕ* “traicionar”, *ḫduʕ* “ser traicionado” (Dhina 1940: 325). Sobre esto último, Marçais (1977: 13) afirma que es corriente en los dialectos tunecinos y en algunos del sur argelino y Libia.

2.11.2. Finalmente, hemos encontrado un ejemplo con **la forma VII**(67): *ᵊnẖəlqət əd-dənya* "el mundo fue creado". Y otro con el prefijo *nt-*: *əntəkḥāl* "se ennegreció".

3. Morfología nominal

3.1. El morfema para expresar **el dual**(68) es *-īn*. Los ejemplos encontrados muestran que su uso no está restringido solo a nombres de medida(69), sino que también hay otras categorías de palabras(70). Ejemplos: *ʕāmīn* "dos años", *yūmīn* "dos días", *mərrtīn* "dos veces", *bīn krāʕīha* "entre sus piernas", *īdīh* "sus manos", *īdīha* "sus manos", *wuḏnīha* "sus orejas", *wāldīk* "tus padres", *wāldīya* "mis padres", *bəzzūlīn* "dos ubres de la cabra", *ṛokᵊbīha* "sus rodillas", *ʕaynīya* "mis ojos", *ᵘgriṣtīn* "dos panes redondos", *məlkīn* "dos ángeles".

3.1.1. Pero no siempre se emplea el dual, sino que para ello se hace uso del número dos. Ejemplos: *wāḥad əl-ġzāl willa ṯnīn* "una gacela o dos", *mātu lə-ṯnīn š-šrīfāt* "las dos mujeres nobles murieron", *zūž mən ən-nās ʕabād* "dos personas, siervos de Dios", *zūž ʕoggəṛ* "dos mujeres estériles, *zūž ṛəzzāla* "dos hombres".

(67) Grand'Henry (1976: 55) explica que no es productiva en el *Mzāb*. Tampoco lo es entre los *Arbāʕ* (Dhina 1940: 329) ni en *Bou-Saâda* (Marçais 1944: 73). Esta forma sí lo es, y expresa la voz reflexiva y pasiva, en el ḥassāniyya (Ould Mohamed Baba 2008: 338), Trípoli (Pereira 2010: 121) y *Fezzān* (Marçais 2001: 138). Marçais (1977: 62) dice que es rara en Túnez. En la Saoura (Grand'Henry 1979: 221), esta forma, la VIII y el prefijo *t-* son las empleadas para expresar la voz reflexivo-pasiva.

(68) Sobre el uso del dual en los dialectos del Magreb, véase Marçais 1977: 115-117, en donde se dice que entre los beduinos de Argelia está muy extendido, con la forma *-īn* en el Norte y los altiplanos y *-ēn* o *-ĕyn* en las estepas y las regiones del Sáhara. En *ḥassāniyya* la desinencia es *-ayn* y se emplea con todos los sustantivos (Ould Mohamed Baba 2008: 322).

(69) Como en otros dialectos del Magreb: Marrakech (Sánchez 2014: 200), en donde le morfema es *–āyn*, o entre los *ksīma* (Moscoso 2002b: 61).

(70) También en el *Mzāb* (Grand'Henry 1976: 61), entre los *Arbāʕ* (Dhina 1940: 335) y Trípoli (Pereira 2010: 197 y 228). En *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 100), los morfemas del dual son *-āyn* e *-īn* y es empleado con "algunos numerales, fracciones y un número sumamente reducido de sustantivos que en su mayoría se refieren al tiempo o a medidas".

3.2. Los **diminutivos** encontrados responden a los esquemas siguientes:
- CCayCa / CCəyC[71]: *ḫnayfīsa* (*ḫənfūsa*) “pequeño escarabajo”, *ūləydək* (*wuld*) “tu hijito”, *ūləydātək* (*ūlād*) “tus hijitos”, *ṭ^əbəygna* (*ṭ^əbəg*) “nuestra pequeña cesta”, *^okḥayla* “negrita”, *ṣġ^əyir* (*ṣ^əġīr*) “pequeñito”.
- CayC: *^uḫaytək* (*ḫut*) “tu pequeña hermana”.
- CCīCa: *dəġīla* (*dġəl*) “engaño”.
- CCīyC[72]: *g^əṣīyəṛ* (*g^əṣīr*) “cortito”, *ūlīyd əl-kəlba* “los cachorros de la perra”.
- Cīyn: *š^əīynīn* (*šīn*) “pequeñas cosas innobles”.
- CCāy(C): *ġədāyu* (*ġda*) “su comidita del mediodía, su pequeño almuerzo”, *nhāyir* (*nhāṛ*) “día pequeño”.
- CwīCvC[73]: *qwīdər* (*qādər*) “poderoso”.
- CCīCīCi[74]: *dlīlīʕi* (*dəllāʕ*) “sandía pequeña”.

3.3. Los **colores** y los **adjetivos** relacionados con **defectos físicos** tienen un esquema vCCvC para el masculino, CvCCa para el femenino y CvCC para el plural[75]. Ejemplos: *aḥmaṛ* “rojo”, *aḫḍəṛ* “verde”, *aṣfəṛ* “amarillo”, *akḥal* “negro”, *azṛəg* “azul”, *abyoḍ* “blanco”, *ḥamṛa* “roja”, *kaḥla* “negra”, *zəṛga* “azul”, *bəyḍa* “blanca”, *ḥom^ər* “rojos/as”, *koḥ^al* “negros/as, *əṣlaʕ* “calvo”, *aʕma* “ciego”, *əgṛaʕ* “tiñoso”, *aʕwoṛ* / *aʕwaṛ* “tuerto”.
3.3.1. En dos casos hemos encontrado el esquema CCvC para el masculino singular. Ejemplos: *ṣfəṛ* “amarillo, rubio”, *byoḍ* “blanco”.
3.3.2. El **elativo**[76] también presenta un esquema vCCvC. Ejemplos: *akṯəṛ mən ^əq^abil* “más que antes”, *aḷḷāhu akbəṛ* “Dios es el más grande”, *aṭwal* “más alto”.

---

(71) Véase este diminutivo en Grand’Henry 1976: 65.
(72) Véase este diminutivo en Marçais 1977: 145 y 149, Pereira 2010: 218 y Sánchez 2014: 206.
(73) Véase este diminutivo en Marçais 1977: 143, Pereira 2010: 220 y Sánchez 2014: 207.
(74) Véase este diminutivo en Pereira 2010: 221.
(75) Sobre estos esquemas y el elativo, véanse Grand’Henry 1976: 65-66, Dhina 1940: 333, Marçais 1944: 80 y *Fezzān* 2001: 183. En otras zonas del Magreb, el esquema del elativo es {12ə3} y {12a} (defectiva) y {1ə23} (sordas) (Sánchez 2014: 209)
(76) Sobre esta cuestión en el Magreb, véase Marçais 1977: 138-140.

3.4. Los **pronombres personales independientes**[77] son:

	Singular		Plural
1ª pers. c.	*āna, ānāya*	1ª pers. c.	*ḥᵃna, ᵃḥna, ḥᵃnāya, ᵃḥnāya*[80]
2ª pers. m.	*ᵊnta, (ᵊntāya)*[78]		
2ª pers. f.	*ᵊnti, ᵊntīya*	2ª pers. c.	*(ᵊntūm), ᵊntūma*
3ª pers. m.	*hūwa, hu*		
3ª pers. f.	*hīya, hi*[79]	3ª pers. c.	*hum, hūma*[81]

3.5. Los **pronombres reflexivos** empleados en los textos son ***ṛūḥ*** / ***ṛōḥ***[82], ***ṛās***[83] y ***nəfs***[84]. Ejemplos: *ᵊṛfəd ṛūḥu* "se armó de coraje", *yʕammәṛ ʕala ṛōḥu* "él se instala a su gusto", *kəḏḏbət ṛōḥa* "ella se ha mentido a sí misma", *bāʕ ṛūḥu* "él se ha vendido", *əl-gəzzāna əlli sākna fi ṛāsha* "la adivina está poseída por un espíritu", ¡*dəbbri ṛāsək*! "¡búscate la vida!", *gāl lə nəfsu* "él se dijo a sí mismo", *ənẖəyyrək ʕala nəfsi* "te he elegido como mi preferido".

(77) Estos pronombres coinciden con los del árabe del *Mzāb* (Grand'Henry 1976: 66) y de los *Arbāʕ* (Dhina 1940: 319). Sobre los pronombres personales independientes en el Magreb, véase Marçais 1977: 188-190.

(78) Las dos formas que están entre paréntesis no aparecen en los textos, pero las hemos reconstruido aquí por analogía morfológica.

(79) Véanse también las formas *hu* y *hi* en Essaouira 2002: 51).

(80) Marçais anota en *Bou-Saâda* (1944: 55) la forma *ḥnūma*, que –según dice– también aparece en Touggourt, aunque en los textos no está, y que este pronombre se ha formado por analogía morfológica con *ntūma* y *hūma*. En *Fezzān*, las formas empleadas son *ḥna* y *ḥĕnna* (Marçais 2001: 173).

(81) En *Fezzān* se diferencia el género tanto en la 2ª como en la 3ª personas: *ĕntŭm* (m.) / *ĕntĕn* (f.) y *hŭm*, *hŭmma* (m.) / *hĕn*, *hĕnna* (f.) respectivamente (Marçais 2001: 173). También en *ḥassāniyya*: *əntūma* (m.) / *əntūmāti* (f.) y *hūma* (m.) / *hūmāti* (f.) (Ould Mohamed Baba 2008: 324).

(82) Véase este pronombre en Grand'Henry 1976: 82 y Mion 2014: 69.

(83) Como en otras zonas del Magreb: Marrakech (Sánchez 2014: 225), *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 128) y entre los *ksīma* (Moscoso 2002b: 74).

(84) Véase *nəfs*, junto a *ṛās*, en Moscoso 2002a: 52.

3.6. El **pronombre relativo**(85) tiene una forma única para el masculino, el femenino y el plural: ***əlli*** / ***lli***. Ejemplos: *ᵊlli ma ʕandu š yāsər yəfli w yšūf yisᵊgoʕ* "quien no tiene muchos, despioja y mira embobado", *əlli təštīha yžībūha lha* "a quien tiene deseos de algo, se lo traen", *w lli šāṭ ṭayybu* "y lo que sobró, lo cocinó", *hīya ki l-bābūṛ lli yžīb f əs-slaʕ* "ella es como el barco que trae mercancías". *ma tḫəmməm ʕala yūm əlli žāy* "no pienses en el día que viene".

3.6.1. Destacamos también las formas ***məlli*** "de lo que" y ***fəlli***(86) "en el que, al que". Ejemplos: *məlli ʕaṭāk ṛəbbi* "de lo que te ha dado Dios", *yšūf fəlli yəṣbəṛ məlli ma yəṣbəṛ* "él ve al que tiene paciencia y a quien no".

3.7. La **reciprocidad** se expresa con *fi baʕḏ̣ā-* / *fi baʕd-* / *ʕāma baʕḏ̣ā-* / *l baʕḏ̣ā*(87). Ejemplos: *fi baʕḏ̣āhum* "entre ellos", *fi baʕdkum* "entre vosotros", *ʕāma baʕḏ̣āhum* "entre ellos", *l baʕḏ̣āhum l əz-zūž* "las dos entre sí", *gətlu baʕḏ̣āhum* "ellos se mataron entre sí".

3.8. El adjetivo demostrativo de cercanía(88) tiene una forma única *hāḏ əl-*. Ejemplos: *hāḏ əl-məḏrəb* "este lugar", *hāḏ əl-wāli* "este santo", *hāḏ əl-kəlma* "esta palabra", *hāḏ əl-mṛa* "esta mujer".

3.8.1. El sustantivo demostrativo(89) **de cercanía** tiene estas formas: *hāḏa* (m.), *hāḏi* (f.) y *hāḏu* (pl. c.). Ejemplos: *hāḏa ṣ-ṣaḥḥ* "esto es la verdad", *hāḏa māt*

(85) Sobre el pronombre relativo y su función, véanse Marçais (1977: 204-205) y Grand'Henry 1976: 90. En otras zonas del Magreb como Marruecos o en Tremecén (Argelia) se oye el relativo *di* o *əddi* (Marçais 1977: 204).

(86) Véanse estas dos formas en Marçais 1977: 204.

(87) La forma en el árabe del *Mzāb* es *baʕḍ* (Grand'Henry 1976: 82) y en *Skūra bəʕḍīyyāt* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 128). Véanse las formas con la interdental en Marçais 1977: 212-213.

(88) Este adjetivo y el siguiente, sin interdentales, son los mismos que en el árabe del *Mzāb* (Grand'Henry 1976: 67-68), Marrakech (Sánchez 2012: 222) o *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 125), aunque estos autores no incluyen la concordacia en plural con *ḏīk*. Grand'Henry afirma además que *hādūk* puede ser reemplazado por *hādūm*, forma que existe en Túnez. Véase en Mateur el adjetivo demostrativo de cercanía *ha əl-* y el de lejanía *hāk əl-* (Mion 2014: 69).

(89) Acerca de los demostrativos sustantivos y adjetivos en el Magreb, véase Marçais 1977: 197-198.

məqtūl ma hi š mūt ṛəbbi "este murió asesinado, no de muerte natural", *hāḏi ḏība* "esta es la hembra del chacal", *hāḏi mlīḥa* "esta está buena".

3.8.2. El adjetivo demostrativo de lejanía tienen estas formas: *ḏāk əl-* (m.), *ḏīk əl-* (f.) y *ḏūk əl-* (pl. c.). Ejemplos: *ḏāk əṛ-ṛāžəl* "aquel hombre", *ḏīk əl-mṛa* "aquella mujer", *ḏīk əl-ḥᵃkāya* "aquel cuento", *ḏīk ən-nās tərᵊgdət* "aquella gente estaba durmiendo", *ḏūk əl-layyām* "aquellos días".

También hemos encontrado dos concordancias de un sustantivo plural y otro singular masculino con la forma femenina *ḏīk*. Ejemplos: *ḏīk əṭ-ṭobbāyəb* "aquellos retales", *ḏīk əṭ-ṭfol* "aquel niño".

Otras formas para expresar el adjetivo demostrativo son: *hāḏāk əl-* (m.), *hāḏīk əl-* (f.), *hāḏūk əl-* (pl. c.). Ejemplos: *hāḏīk əl-məṛṛa* "aquella vez", *hāḏūk əs-səbʕa* "aquellas siete".

3.8.3. Y las correspondientes al **sustantivo demostrativo de lejanía** son: *hāḏāk* (m.), *hāḏīk* (f.) y *hāḏūk* (pl. c.)(90). Ejemplos: *hāḏāk səkṛān* "aquel está borracho", *hāḏāk hūwa* "ese es él", *hāḏīk fəṛṛᵊqət əl-boṛhān* "aquella distribuía los beneficios (de la autoridad del santo)".

3.8. Interrogativos

- ***gəddāš***(91) / ***ġəddāš*** / ***gəddāš ən*** "cuántos/as". Ejemplos: *gəddāš mən ḫəddām* "cuántos trabajadores", *yəḥᵊsbu ʕala ġəddāš əl-ʕāyla əlli kāyən f əḍ-ḍār* "cuentan las personas que hay en la casa", *gəddāš ən ʕām* "muchos años, cuántos años".
- *¿**lə mən***? "¿para quién?". Ejemplo: *¿lə mənhu l-ʕarəs*?" "para quién es la boda?"
- *¿**wāš ənhi***? "¿cuál?". Ejemplo: *¿waš ənhi hāḏ əs-səbba*? "cuál es esta causa?".
- ***¿wīn?***(92) "¿dónde?", de forma aislada o con un pronombre personal sufijado, ***¿wīna*?**, ***¿wīnha*?**, ***¿wīnhi*?**, ***¿wīnāh*?**(93) "¿dónde?, "¿quién? Ejemplos: *¿wīn ndīr lək əz-zīt*? "¿dónde te pongo el aceite?", *¿wīna nāga bla gīd*" "¿dónde hay

(90) Véanse las formas *hāḏāka*, *hāḏīka* y *hāḏūka* en Mion 2014: 68.

(91) Véase esta forma en Marçais 1977: 203.

(92) Véase esta partícula en Grand'Henry 1976: 68, Dhina 1940: 348, Mion 2014: 69 y Pereira 2010: 280. Es típica de los dialectos beduinos (Marçais 1977: 248), frente a *fāyən*, *fāyn* que domina en Marruecos, Tremecén, Constantina, Djidjelli o Cerhcell.

(93) Marçais (1977: 203) explica que estas formas son típicas de los dialectos beduinos de Argelia. Véase la forma masculina *wəynāh* en Dhina 1940: 344.

una camella sin traba?”, *¿wīnha əlli ḏālma mənkum*? “¿quién de vosotras es quien tiene la culpa?”, *¿wīnhi lālla l*ᵊ*-ḥənna* “¿dónde está ella, la señora *l*ᵊ*-Ḥenna*?”, *wīnāh* ᵊ*nta*? “¿quién eres tú?”.

3.9. Preposiciones

- ***aḥḏa***(94), ***aḥḏā-*** / ***ḥ***ᵊ***ḏā-*** / ***ḥād-*** “junto a”. Ejemplos: *aḥḏa l-kānūn* “junto al brasero”, *aḥḏāk* “junto a ti, a tu lado”, *ḥ*ᵊ*ḏāh* “a su lado”, *ḥādha* “junto a ella”.
- ***b*** / ***bi***(95) “en, con”. Ejemplos: *nsəlha yəntəg b əl-klām əz-zīn* “su descendencia dirá palabras bonitas”, *təkbəṛ bi bīt ḅḅūyyha* “ella crece en la casa de su padre”, *ʕašṛa bi ṛ-ṛəžlīya* “diez que marchen a pie”.
- ***fi***(96) / ***fə*** / ***f***(97) “en”. Ejemplos: *ənti fi ḍārək* “tú estás en tu casa”, *fə lə-mgītla* “en el campo de batalla”, *f əṭ-ṭrīk* “en el camino”.
- ***gədd***(98) “como”. Ejemplo: *gədd əl-fəṛsən* “como el pie carnoso de un camello”.
- ***ḥatta*** / ***ḥatt*** “hasta”. Ejemplos: *ma taʕṭīni ḥatta ždi nəzha bīh āna w aḥbābi* “tú no me das ni un cabrito para que me divierta con mis amigos”, *ma ʕandha ḥatt ši* “no tenemos nada”.
- ***kīf*** / ***ki***(99) / ***kīma*** “como”. Ejemplos: *kīf əl-ʕər*ᵊ*s* “como la boda”, *əs-sʕār ma hi š ki bəkri* “los precios no son como antes”, *l-ma ḥalu ki s-səkkəṛ* “el agua dulce como el azúcar”, *kīma ṣ-ṣoḷṭān* “como el sultán”, *gədd əl-ʕallūš* “como el cordero”.
- ***l, l-, lī-***(100) “a, para, hacia”. Ejemplos: *təmši l žārətha* “ella se dirige hacia su vecina”, *yaṣḷaḥ lək* “te vendrá bien”, *kull* ᵊ*ždīd līh əl-ləḏḏa w əl-gəbəṛ līh əš-šədda* “todo lo nuevo tiene su sabor y la tumba solo contiene miseria para él”, *nəbġi ṛōba ždīda līya* “quiero un vestido nuevo para mí”. Esta preposición presenta formas como *liy*ᾱ*na* (< *li āna*) “es para mí”.

---

(94) Véase *ḥda* en *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 136).
(95) La vocal es menos estable y suele enmudecer delante de nombre (Marçais 1977: 216), aunque este no es el caso en los textos.
(96) Marçais (1977: 217) afirma que la vocal *-i* es estable, aunque puede enmudecer en todas las posiciones.
(97) Estas formas y las de la preposición siguiente también están presentes en otras zonas del Magreb (Sánchez 2014: 235-236).
(98) Véase esta preposición en Marçais 1977: 222.
(99) Véanse estas dos formas en Marçais 1977: 222.
(100) Véanse estas formas en Marçais 1977: 218-219.

- ***qīr*** (< *ġīr*)(101) "solo, excepto". Ejemplo: *ʕandi qīr hād əd-drābəl* "yo solo tengo estos andrajos".
- ***sīwa*** "excepto, solo". Ejemplos: *sīwa kəff krāʕīh* "excepto la planta de sus pies", *sīwa waḥda* "solo una".
- ***taḥat*** / ***taḥt***, ***taḥt-*** "debajo de". Ejemplos: *ha hi taḥat ḏīk əl-ḥāža* "ahí está debajo de aquella cosa", *taḥt səžṛa* "debajo del árbol", *taḥtu* "debajo de él".
- ***ʕan***(102) "sobre, en". Ejemplos: *tʕakkəz ʕanhum* "él se apoyó en ellos", *ṭāyḥa f əl-ḥummān ʕan bābāha* "ella cae en éxtasis bajo la influencia de su padre", *təthaddəṯ ʕanha* "ella habla sobre ella".
- ***ʕala***, ***ʕalī-*** / ***ʕal***(103) "sobre". Ejemplos: *ḥamdūḷḷa ʕala hāḏ əs-sāʕa* "alabado sea Dios por este instante", *¿ūlīdək la bās ʕalīh*? "¿qué tal está tu hijo?", *ʕa əṛ-ṛwāg* "sobre el vallado", *ʕa t-tnāš* "a las doce", *dīma yṣoqṣi ʕal əz-zṛaʕ u ʕal əl-miyyət* "siempre pregunta por las semillas o por el muerto".
- ***ʕma***, ***ʕmā-*** / ***mʕa***, ***mʕā-***(104) "con". La primera forma es la más empleada. Ejemplos: *ʕmāh* "con él", *ʕmāya* "conmigo", *ʕma ṛāžəl* "con el hombre", *mʕa z-zīt* "con el aceite", *mʕāhum* "con ellos".

3.10. Conjunciones

- ***bəl*** "al contrario". Ejemplo: *ma tākul š əl-ẖubba bəl u gāʕda* "ella no come cosas feas, al contrario, está sentada".
- ***dūn ᵊla***(105) "antes de que". Ejemplo: *dūn ᵊla žməl fummu, ma təṭmaʕ bīh ummu* "antes de que se formen todos sus dientes, su madre no está contenta con él".

---

(101) Véanse las formas *ġīr* y sus variantes *hīl* y *hīr* en *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 128).

(102) Dhina (1940: 346) dice que esta preposición es empleada entre los *Arbāʕ* pero solo cuando va seguida por un pronombre personal sufijado. Lo mismo ocurre en *Bou-Saâda*, en donde Marçais (1944: 83) afirma que se emplea frecuentemente en lugar de *ʕᵊla*. Marçais (1977: 220) dice que esta preposición solo aparece en los dialectos del Sáhara y de Libia. Puede verse también en la Saoura (Grand'Henry 1979: 222) y en *ḥassāniyya* (Ould Mohamed Baba 2008: 345).

(103) Sobre esta preposición, véase Marçais 1977: 220). Véase *ʕəl* en *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 133) en donde se dice que esta forma aparece ante artículo.

(104) Ambas formas también están documentadas entre los *Arbāʕ* (Dhina 1940: 347), en *Bou-Saâda* (Marçais 1944: 83) y Essaouira (Moscoso 2002a: 37).

(105) Compárese con la conjunción *dūn mən* "menos que" (Grand'Henry 1976: 70) y *dūn* "más pequeño que, de este lado de, atención" (Dhina 1940: 347).

- ***ḥattān*** / ***n***(106) "hasta". Ejemplos: *ma yžū š ḥattān yṭayyḥu ʳ-ṛāžəl* "no vienen hasta que no hacen caer al hombre", *ntəbbaʕūh ḥattān yẖəšš f əs-səžəṛ* "las seguimos sin parar hasta que se meten en los árboles", *məddəs*(107) *b əl-ᵊmədāsa*(108), *n yžīk əṣ-ṣabbāṭ* "arrastra tus zapatillas hasta que te vengan los zapatos".
- ***gədd ma --- gədd ma*** "igual que". Ejemplo: *gədd ma ġāḏkum ūlīdkum, gədd ma ġaḏḏna* "la misma pena que tenéis por vuestro pequeño hijo, es la que nosotras tenemos".
- ***kān*** + pronombre personal sufijado "ya que". Ejemplo: *īn ša ḷḷa əl-frīḏa lli šəddītīha ʕalīya tžībi mənha səbʕa, kanni šrīf u daʕūti maqbūla ʕadd*(109) *ṛəbbi nʕaḏḏᵊbək f əd-dənya* "si Dios quiere, de lo que has dispuesto hacia mí traerás (para ti) siete veces más, ya que soy noble y mis plegarias son aceptadas por Dios, te castigaré en el mundo".
- ***ki***(110) "cuando, ya que". Ejemplos: *ki ḥaššəmtūni, hāni nwəlli* "ya que me habéis hecho que me avergüence, volveré", *ki wuṣlu l əd-dəšra w ža yaʕṭīh fi l-āmāna, kān ʕaddhum*(111) *ʕərᵊs* "cuando llegaron al pueblo y se dirigió a él para darle el depósito, había entre la gente una boda", *ki yinzəl, īdīh yšəddhum f əl-ḥabəl* "cuando baja, tiene en sus manos una cuerda".
- ***lāw*** "ni". Ejemplo: *ma nəkaʕ lāw wāḥad lāw ṯnīn* "no ha mamado ni uno ni el otro".
- ***əlla***(112) / ***lla***(113) / ***ⁱˡla*** / ***īlla*** "solo, sino". Ejemplos: *ma yžīb ᵊlna lla ši qlīl* "no nos trae sino poca cosa", *ma tṛoddūha lu ᵊḷḷa b əs-sīf w b əl-bka* "no se la devolveréis sino a la fuerza y llorando", *wāḥad lābəs ⁱˡla ṛafṛaf*(114) *u yākul fi laḥm əl-ẖṛūf* "uno iba vestido solo con una tela muy fina y comiendo carne de

(106) < *ʔan* (Grand'Henry 1976: 70). Marçais (1944: 85) dice que esta partícula puede ser empleada sola con el sentido de "hasta que" y "he aquí que". Marçais (1977: 223) dice que es una partícula empleada en los dialectos beduinos de Argelia, Túnez y Libia.
(107) Boris (1958: 576) recoge este significado "marchar con los pies desnudos".
(108) "Zapatillas del Sudán" (Beaussier 924).
(109) < *ʕand* (Beaussier 684).
(110) Véase esta conjunción en Grand'Henry 1976: 70 y 88 y Dhina (1940: 347).
(111) < *ʕandhum* (Beaussier 684).
(112) Véase esta forma en Pereira 2010: 323.
(113) Véase esta conjunción en Grand'Henry 1976: 70.
(114) *rafrāfi* "tela fina, ligera, que se agita con el viento" (Boris 1958: 218).

cordero”, *ma tətḥaṛṛək š šaʕāṛa īlla ba ḏ̣ənn aḷḷa* “no se movía ni un pelo a no ser que Dios opinara lo contrario”.

- ***ᵊlya*** / ***līya*** / ***lya***(115) “si” (condicionales reales). Ejemplos: *ᵊlya žāni ḏ̣īf u ma ʕandi š əl-wāžəd wəlla ḫufᵊt mənnu wəlla ma štītu š ᵊndəzz lu ūšīr ᵊntāʕ ʕāmīn* “si me viene un huésped y no tengo la comida lista o tengo miedo de él o no deseo recibirlo, le envío a un niño pequeño de dos años”, *līya ʕandək aʕṭīni mn əlli ʕaṭāk ṛəbbi* “si tienes, dame de aquello que Dios te ha dado”, *kīma guṭrət əl-ʕasəl, lya taḥət f əl-ḥabba*(116) *təbrīha* “como la gota de la miel, si cae en el absceso, lo cura”.

- ***lūkān*** / ***lūkānnu***(117) / ***kān***(118) / ***kūn***(119) “si” (condicionales hipotéticas). Ejemplos: *lūkān tāḫuḏ ṛāyi, ma ʕād š ᵊtži hna* “si hubieras seguido mi consejo, no hubieras vuelto aquí”, *əlli žāk u tʕannāk / naḥḥ lu laḥma mən ʕaḏ̣ḏ̣āk / lūkānnu ġṛim bābāk* “a quien llega y se presenta ante ti / quítate para él la carne de la boca / aunque sea el enemigo de tu padre”, *kān žāb ᵊlhum ṛəbbi mūṣība, ndīr zərda kull ʕām* “si Dios les enviara un castigo, haré un festín cada año”, *kūn ḏ̣ənāt ynəqṣ ᵊlha mawlāha mən əḏ-ḏnāb* “si hubiera engendrado, (Dios) le hubiera disminuido sus pecados”.

- ***ma dām*** “aunque”. Ejemplo: *ma dām yži f əl-māl w l-māl məḫlūf* “aunque venga el dinero, este es reemplazado”.

- ***mənnān*** “hasta”. Ejemplo: *ya ṛāʕi ᵒkḥayla ṛəbbəṣ mənnān*(120) *təlḥag umm əš-šmāl*(121) “¡Camellero de la negrita, espera!, hasta que no te alcance la camella”.

---

(115) Véanse las formas *īlya* (dialectos beduinos de Argelia) e *īlyān* (sur de Alrgel) en Marçais 1977: 240.

(116) “Grano”, n. u., “absceso pequeño en el cuello o en la parte inferior de la mandíbula” (Boris 1958: 98).

(117) También *lūkānni* (Marçais 1977: 240).

(118) En el árabe del *Mzāb* , las partículas condicionales son *lūkān* y *kān*; la primera es hipotética y la segunda real, aunque esta también puede emplearse de forma hipotética (Grand’Henry 1976: 88). Véanse las variantes *u-kān* y *u-ka,* empleada en dialectos beduinos argelinos, en Marçais 1977: 240.

(119) Véanse las formas *lūkān*, *lūkūn* y *kūn* en Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 150. Marçais (1977: 240) dice que *kūn* es usada en Marruecos.

(120) Alliaume escribe a nota de pie que esta conjunción es sinónimo de *ḥatta*.

(121) “La madre de la ubre”. Se refiere a “una red de piel de camello que se coloca en las tetas de la camella para impedir que su pequeño mame; se suele hacer con la finalidad de ordeñarla o para el destete definitivo” (Boris 1958: 323).

- ***mənīn*** "cuando". Ejemplos: *maṛṛət māra mənīn ʕaṭīt lək hād əd-dwa* "una señal se ha ido cuando te di este remedio", *mənīn kān ḥəyy sīdi bən l-ʕalmi ma hu š mətsəkbəṛ*(122) "cuando *Sīdi bən əl-ʕAlmi* vivía, no era orgulloso".
- ***əmmāla*** "entonces". Ejemplos: *ᵊmmāla koll wāḥad u dwa* "entonces, cada uno con su medicación", *ᵊmmāla ˢ-sokkān ntāʕ l-blād ma yiṭlaʕ lhum š əl-ma ḥᵃttān ylōḥūha ṭ-ṭofla f əl-bᵃḥāṛ* "Entonces, el agua no sube para los habitantes del país hasta que no arrojan a la niña en el mar".
- ***qīr***(123) (< *ġīr*) / *ġīr* "solo". Ejemplos: *qīr ṛūḥi lu* "solo ve a verlo", *əl-ʕāriya ma tdūm qīr tkoṯṯoṛ lə-hmūm* "Lo que es prestado no dura solo aumenta las preocupaciones", *ki toṭfa l-ʕāfya yibġa*(124) *ġīr žəmaṛ aḥmoṛ* "cuando se apaga, solo queda el rescoldo".
- ***w*** / ***u lākən*** "pero". Ejemplos: *nəšri lha kull yūm ṛūba ždīda, w lākən ma ʕandi š* "le compraría cada día un traje nuevo, pero no tengo", *ṛūḥu w lākən tšūfu ma təsmaʕkum š* "id a verlo, pero ella no os escuchará", *ma hu š ma yibġīk ᵊš u lākən ᵊnti wāʕṛa* "no es verdad que no te quiera, pero tú eres difícil".
- ***willa*** / ***walla*** / ***wəlla*** / ***woll*** / ***ūla***. Ejemplos: *žībi lu l-kəsra willa ṭ-ṭmoṛ* "tráele una hogaza de pan o dátiles", *hīya yzaʕʕakha walla yžīb əlha ḏaṛṛa* "a ella la echa o le trae una concubina", *yūmīn wəlla ṯlāṯa* "dos días o tres", *yšūf mən ᵊbᵃʕīd woll ygəmmṛu lu b əs-səžəṛ* "mira desde lejos o le hacen signos con un arbusto", *yiḫdəm ʕalīk wāḥəd ūla tmūti b əš-šəṛṛ* "o alguien trabaja para ti o morirás de hambre".
- ***wīn*** "a donde". Ejemplos: *wīn təmši l wāḥəd təlgīh ʕayb* "a donde vayas, encontrarás a alguien con un defecto", *ma lᵊgu wīn yləmmdūhum* "no encontraron en dónde envolverlos".
- ***ʕala ḫāṭəṛ***(125) "porque, ya que". Ejemplos: *yḥammu l-ma sḫūn ʕala ḫāṭəṛ əl-lḥam mtāʕha fīh ᵊz-zəfra* "ellos calientan agua, ya que su carne tiene mal olor", *f əṣ-ṣīf ən-nās ydīru ṭərbāga, ʕala ḫāṭəṛ b əl-ʕaffān kṛāʕi yədfa* "en verano, la

(122) < *məstəkkbəṛ* (Beaussier 847).
(123) Véase esta conjunción en Grand'Henry 1976: 71 y Dhina 1940: 349. En esta última obra también aparece la variante *qəy*. Y en *Bou-Saâda* (Marçais 1944: 86) tenemos la variante *qa* junto a *qəy*. Véanse también estas formas en Marçais 1977: 242.
(124) < *yibqa* (Beaussier 67).
(125) Véase esta conjunción en Grand'Henry 1976: 70 y 88, Mion 2014: 70 y Pereira 2010: 403. Y sobre ella y sus variantes, Marçais 1977: 243.

gente se pone los zapatos con pantorrillera, ya que con las zapatillas de lana mis pies se calientan”.
- ***ʕala žāl***[126] “por, a causa de”. Ejemplos: *¿kīfāš ʕala žāl kəswa tətᵒṛki awlādək*? “¿cómo dejarías a tus hijos por un vestido?”, *kāfāha ʕala žāl ẖədmətha* “quiso pagarle con la misma moneda, a causa de su trabajo”.

3.11. Adverbios

- ***aẖlās*** “se acabó”. Ejemplo: *aẖlās fāt əl-ḥāl* “se acabó, pasó el momento”.
- ***bāqi*** “todavía”. Ejemplo: *ma ni š bāqi nṭoḷḷogha* “no voy a divorciarme de ella todavía”.
- ***bāṛka***[127] “es suficiente, nada más”. Ejemplo: *wāḥad bārka* “uno nada más”.
- ***bəkkri*** / ***bəkri***[128] “antaño”. Ejemplos: *bəkkri*[129] *bəkkri kān zūž ən-nsāwīn šrīfāt* “hace muchísimo tiempo, había dos mujeres nobles”, *fi zəmān bəkri* “hace mucho tiempo”.
- ***əl-bəṛṛ***[130] “fuera”. Ejemplo: *w əlli f əl-bəṛṛ yižbəd* “quien está fuera tira”.
- ***bīn u bīn*** “así así”. Ejemplo: *ma hi š kᵊbīra yāsər bīn u bīn* “ella no es muy grande, así así”.
- ***ḍoṛək*** / ***druk*** / ***ḍṛok***[131] “ahora, en ese momento”. Ejemplos: *bəkri kānu lə-mṛābṭīn yġīṯu*[132] *u ḍoṛək ʕādu yʕīnu əḏ-ḏāləm* “antaño, los santos tenían piedad y ahora se han puesto a ayudar al opresor”, *druk*, *yži l toggurt f əṣ-ṣūq* “en ese momento viene al mercado de Touggourt”, *ḍṛok ma toṭḷom š* “ahora ella no es injusta”.

---

(126) Véase esta conjunción en Marçais 1977: 243.
(127) Véase esta partícula en Marçais 1977: 245.
(128) Véanse esta forma y las variantes *bakrīn* y *mbakrīn* en Marçais 1977: 261.
(129) < *bəkri* (Beaussier 69). Es probable que la intensificación de *k* sea para marcar que lo que se cuenta tuvo lugar hace muchísimo tiempo.
(130) Véase la preposición compuesta *l-băṛṛa* “al exterior de” en Marçais 1977: 225.
(131) Compárese con las formas *ḍṛūk*, *ḍaṛwək* y *ḍaṛka* en Grand'Henry 1976: 72 y *ḍṛūk*, *ḍṛūkātīn* en Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 142. Véanse también *ḏəlwaq* y todas sus variantes, extendidas en dialectos urbanos, rurales y beduinos por Argelia, frente a *dāba*, extendida en Marruecos, o *tawwa*, empleada en el oriente argelino hasta Libia, con una forma abreviada *taw* que se oye en Túnez (Marçais 1977: 254-255). Véase también *drūk* y *drūq* en Essaouira (Moscoso 2002a: 53) y *dəṛwəq* entre los *ksīma* (Moscoso 2002b: 89).
(132) “Venir en ayuda de alguien” (Boris 1958: 449).

- ***gāʕ***(133) "todo". Ejemplo: *ᵊtgūl ᵊlha gāʕ lli fi gəlbha* "ella le dice a ella todo lo que hay en su corazón".
- ***ġədwa***(134) "mañana". Ejemplo: *ġədwa təlgīha* "mañana lo encontrarás".
- ***hākk*** / ***hākḏāk*** "así, de esta manera". Ejemplos: *ʕāməl hākk fūk*(135) *ṛāsha* "puesto así sobre su cabeza", *kīf šāf slīmān hākḏāk ḥᵃšəm* "cuando vio a Sliman así, sintió vergüenza".
- ***hana*** / ***hna***(136) "aquí". Ejemplos: *āna hana miyyət b əš-šəṛṛ* "yo estoy aquí muriéndome de hambre", *māw š ᵃhna mūl əḍ-ḍār* "el dueño de la casa no está aquí".
- ***ḫᵊṣūṣi*** "especialmente". Ejemplo: *ḫᵊṣūṣi ki yšəṛbu l-lᵊbən* "especialmente cuando beben suero".
- ***kaḏālik*** "así". Ejemplo: *kaḏālik ki həzz ʕalīh mūlāʰ əd-dīn kaḏālik ma ygᵊdər š yākᵘlu* "y así, cuando su dueño ha contraído una deuda, de igual forma no puede comerlo".
- ***kīf kīf*** "igual". Ejemplo: *sīdi ṛəbbi ʕandu l-qoḍṛa bāš ydīr ən-nās kīf kīf* "Dios tiene el poder para hacer a la gente igual".
- ***la budda*** "es necesario, tener que". Ejemplo: *la budda wāḥad yoṣᵊboṛ l wāḥad* "uno tiene que ser paciente con el otro".
- ***laʕalla*** "quizás". Ejemplo: *samᵃḥīni nətzawwəž u nžīb mṛa oḫṛa w laʕalla noḏna ʕmāha w ᵊtžīb ᵊlna ūšīr* "dicúlpame, me casaré y traerá a otra mujer, quizás engendre con ella y nos traiga un niño pequeño".
- ***lhīh*** "allí". Ejemplo: *ṭāṛ ṛāsha lhīh* "su cabeza voló allí".
- ***ma ḏa bī-*** "desearía". Ejemplos: *ma ḏa bīh yamla kəṛšu mən mākəlt əl-ḫnāzir* "él deseaba llenar su vientre con la comida de los cerdos", *ma ḏa bīk* "tú deseas".
- ***ma zāl***(137) "todavía". Ejemplos: *ma zāl ᵊtšūfu əḏ-ḏow f əl-ḥəyṭ* "todavía veréis la luz en el muro", *ma zāl aḫḏᵒṛ* "todavía está verde".

---

(133) En *Skūra* expresa también el superlativo (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 111).

(134) *ġudwa* en Pereira 2010: 348. Estas dos formas se emplean en el Magren central y oriental y hasta Libia (Marçais 1977: 257).

(135) < *fūq* (Beaussier 768).

(136) Véanse estas dos formas en Marçais 1977: 248.

(137) Véase este adverbio en Pereira 2010: 362. Esta partícula es invariable, o puede estar flexionada y va seguida de imperfectivo o asociada a un nombre; está extendida por todo el Magreb (Marçais 1977: 263-264.

- ***saʕāt*** "a veces". Ejemplo: *sāʕatᵊtgūl lu* "a veces ella le dice".
- ***ṯāni*** "también". Ejemplo: *yišru nāy ṯāni w yṭayybu f əz-zīt* "lo compran fresco también y lo cocinan con aceite".
- ***ṯəmm*** "allí". Ejemplo: *l-ʕawd ntāʕᵒ bāl ṯəmm* "su caballo orinó allí".
- ***yāməs***(138) "ayer". Ejemplo: *hūwa yāməs gāl li nžībha* "él me dijo ayer que la traería".
- ***yāsər***(139) "mucho". Ejemplos: *ʕandu ṛzəq yāsər* "él tiene muchas riquezas", *yāsər ymūtu b əl-ʕaṭəš* "muchos mueren de sed".

3.12. Interjecciones

- ***hāt***(140) "da". Ejemplo: *žīb li ḏīk*, *hāt li ḏīk* "tráeme aquella, dame aquella".
- ***hāk*** "coge". Ejemplo: *gāl lək ha hāk əṭ-ṭīr* "entonces ahí está, coge al pájaro".
- ***yāk*** "está claro que". Ejemplo: *yāk ma baʕnāh š b əl-flūs* "está claro que no lo hemos vendido por dinero".
- ***ya*** "venga". Ejemplo: *ya šədd ʕlīya zᵘwāylək* "venga, coge tus bestias y aléjalas de mí".
- ***ma*** "¡qué!". Ejemplo: *ma ḥlah* "¡qué dulce es!".
- ***māḏa mən*** "¡qué". Ejemplo: *māḏa mən fəṛža fīh* "¡qué espectáculo hay en él!".
- ***wīḥək*** "qué desgracia para ti".

3.13. Numerales

Sobre los numerales cabe destacar por un lado el uso de ***ṯnīn*** "dos"(141). Ejemplos: *ki yži ṛāžəlhum yboṭṭhum lə-ṯnīn* "cuando llega su marido, le pega a las dos", *kull wāḥad ygūl lu klām ma yḫalli š ṯnīn ḫāwa* "cada uno le dice al otro palabras que no dejan a dos como hermanos", *ki yitžəmlu ṯnīn* "cuando se juntan dos", *lə-ṯnīn ma hūm š məzawwžīn* "los dos no estaban casados". Pero también

(138) Véase la forma *āməs* en Pereira 2010: 348. Sobre estas dos formas, que se oye en los dialectos beduinos argelinos, véase Marçais 1977: 256.

(139) Véase este adverbio en Grand'Henry 1976: 72 y Marçais 1977: 262 y 267. Este último autor dice que predomina en los dialectos beduinos marroquíes, argelinos, tunecinos y de la región de Fezzan.

(140) Véanse esta partícula y la siguiente en Grand'Henry 1976: 73.

(141) Dhina (1940: 335), explica, al igual que ocurre en Touggourt, que eta forma es la que se emplea en estado absoluto y que, por lo general, para dos, se emplea la forma dual (§ 3.1.). La forma *ṯnīn* es corriente en dialectos de tipo beduino, especialmente en Túnez y Libia (Marçais 1977: 173). Véase la forma *aṯnayn* (Ould Mohamed Baba 2008: 328).

existe la forma *zūž*. Ejemplos: *nəbġu lə-zūž nətzawwžu* “los dos queremos casarnos”, *klām bīn zūž* “palabras entre dos”, *zūž ṛažžāla* “dos hombres”.

Y, por otro, la presencia de ʕ en los numerales del **once al diecinueve**[142]. Ejemplos: *aṯn*^{a}*ʕāš* “doce”, *aṛbaʕṭāš* “catorce”, *ḫəmsṭʕāš* “quince”, *ṯənʕāš walla ṯlaṯʕāš* “doce o trece”. Ha aparecido una forma sin ʕ en el ejemplo: *ṯlāṯāš* ^{ə}*n-nʕāž* “trece ovejas”.

4. Sintaxis

4.1. En cuanto al tipo de **anexión**[143], la más empleada es la de tipo **sintética**[144], igual que en árabe literal. Ejemplos: *mākəlt əl-kəlb* “la comida del perro”, *naṭḥat əl-wuž*^{a}*h* “la cornada de la cara”, *krāmət nās əl-ḫəfa* “homenaje a la gente oculta”, *mūl əl-qahwa* “el dueño del café”, *waṛgət tāy* “una hoja de té”, *aṛbaʕ snīn* “cuatro años”, *āhl əḍ-ḍār* “la gente de la casa”, *bənt əl-bīt* “la hija de la tienda”, *būyy āwlādək* “el padre de tus hijos”, *gāʕa əl-ḥāsi* “el fondo del pozo”, *gāʕ əl-bəḥaṛ* “el fondo del mar”, *žərrt əl-ġzāl* “la huella de la gacela”, *kəbdət əl-maʕza* “el hígado de la cabra”, *frīst əl-baʕīr* “el cuerpo muerto del camello”, *məlḥaft*[145] *əṛ-ṛəḍdaʕa* “el jaique de la nodriza”, *ṛaḥmət ṛəbbi* “la misericordia de Dios”, *diyət uldu* “el precio de sangre de su hijo”, *layyām əl-ʕamoṛ* “los días de la vida”, *sīrət* ^{ə}*ždūdhum* “la costumbre de sus ancestros”, *līlt əl-ḫəmīs* “la noche del jueves”, *qoḍṛət ṛəbbi* “el poder de Dios”, *fi woṣṭ əṭ-ṭrīk* “en medio del camino”, *ḏall əs-səžəṛ* “la sombra de los árboles”, *ṭūl əl-līl* “toda la noche”, *məftāḥ* ^{ə}*ž-žənna* “la llave del paraíso”, *mūl əd-dəšra* “el dueño de la aldea”, *ḥažt əl-flān* “el asunto de fulano”, *mūlāt ʕašṛa snīn* “ella tiene diez años”, *ʕašwət ḫəmīs* “la tarde de un jueves”.

---

(142) También en otros dialectos del Magreb beduinos como el de *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 117), el *ḥassāniyya* (Ould Mohamed Baba 2008: 328) y la Saoura (Grand’Henry 1979: 222). Véase también Marçais 1977: 174-175.

(143) Sobre esta cuestión, y de forma general, puede verse lo dicho en Marçais 1977: 165-171.

(144) Al igual que en otros dialectos de tipo beduino: *Mzāb* (Grand’Henry 1976: 83), Trípoli (Pereira 2010: 405), Essaouira (Moscoso 2002a: 49) o *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 129). En *ḥassāniyya* es la única forma existente para construir la anexión (Ould Mohamed Baba 2008: 344). En los dialectos beduinos del área occidental y oriental, de forma general, el uso de este tipo de anexión es más acentuado que el analítico (Vicente 2008: 52).

(145) *məlḥafa* “jaique de verano de algodón para mujeres. Gran trozo de tela drapeada y sin coser que sirve de vestido a las mujeres nómadas” (Beaussier 894).

4.1.1. Y en segundo lugar, la **analítica**. La partícula empleada es ***ntāʕ***(146) o su variante ***mtāʕ***(147), esta última en menor medida. Ejemplos: *ūšīr ᵊntāʕ ʕāmīn* "un niño de dos años", *l-lḥam əntāʕ ḏ-ḏəbīḥa* "la carne del animal degollado", *əṛ-ṛsəq*(148) *ᵊntāʕ ḅḅʷīha* "la fortuna de su padre", *məẖləb ᵊntāʕ n-nuẖẖāla* "un puñado de salvado", *lə-byūt mtāʕ əž-žīrān* "las tiendas de los vecinos", *əṛ-ṛkāys*(149) *ntāʕ hwa l-bīt* "los montantes del centro de la tienda", *əl-ḥāsi ntāʕ l-ʕadu* "el pozo del enemigo", *ṛ-ṛaqwa*(150) *ntāʕ lə-ḥlīb* "la espuma de la leche", *əl-maṭraq ntāʕ l-mᵊḥbīb* "collar de piezas redondas de hueso", *əš-šəbbāk ntāʕ ṭāqa* "la rejilla de una ventana", *əl-ẖəšba ntāʕ nəẖla* "el tronco de una palmera", *fi wāḥᵊd əṭ-ṭrīk ᵊntāʕ lə-ẖla* "en un camino del desierto", *əṛ-raġwa ntāʕ l-ḥᵊlīb* "la espuma de la leche", *s-sokkān ntāʕ l-blād* "los habitantes del país", *l-ḥākəm ntāʕ l-ʕarəb* "el gobernador de los árabes nómadas", *əl-məqām mətāʕ žəddhum* "el lugar de su ancestro", *wāḥad əl-ʕām mtāʕ šəṛṛ kbīr* "un año de gran miseria", *l-kazəṛna mtāʕ toggourt* "el cuartel de Touggourt", *tobba mtāʕ əṣ-ṣūf* "un trozo de tela de lana",

4.2. La **posesión** se realiza principalmente, y en todas las cateogrías de sustantivos, mediante la **sufijación de un pronombre personal**(151). Ejemplos: *kəṛšu* "su vientre", *sahmi* "mi parte", *bbʷōyu* "su padre", *ṣəbʕu* "su dedo", *ṛāžəlha* "su marido", *nūmu* "su sueño", *šaʕri* "mi pelo", *bənti* "mi hija", *zūžək* "tu marido", *sbūlu* "sus espigas", *baʕaru* "sus excrementos", *qīmətha* "su valor", *līltu* "su noche", *maklətha* "su comida", *ḥanākha* "sus mejillas", *bənha* "su hijo", *lᵊḥītu* "su barba", *šwāṛᵊbha* "sus labios", *fummu* "su boca", *rīḥtu* "su olor", *būyu* "su padre", *məḏəṛbu* "su lugar, su sitio", *lsānu* "su lengua", *mšuwtu* "su asado", *nūmu* "su sueño", *bəhīmu* "su bestia", *smāh* "su nombre", *zənāfətha* "su olor", *məṛtu* "su mujer", *žəmālna* "nuestros camellos", *qəlbək* "tu corazón",

(146) Esta es la forma entre los *Arbāʕ* (Dhina 1940: 348). En otros dialectos beduinos como el de *Skūra*, las partículas son *ntāʕ*, *dyāl* o sus formas abreviadas *t* y *d* respectivamente (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 129).

(147) La única partícula empleada en el *Mzāb* es esta (Grand'Henry 1976: 84). Sobre las partículas enmpleadas en la anexión analítica en el resto del Magreb, véase Marçais 1977: 168-169.

(148) < *ṛzəq* (Beaussier 394).

(149) < *rkāyz* (Beaussier 412).

(150) < *ṛaġwa* (Beaussier 404).

(151) Como en otros dialectos beduinos del Magreb: *Mzāb* (Grand-Henry 1976: 84) y *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 124).

ṛəžlu "su pierna", *nāsu* "su gente", *bəzzūlətha* "su pecho", *qṛaʕ*^{a}*ti* "mi botella", *əsmi* "mi nombre", *familətna* "nuestra familia", *dəmmək* "tu sangre", *laḥmək* "tu carne", ^{ə}*kmāmhum* "sus mangas", *žrak* "tu cachorro", *ṛāyu* "su opinión", *šharu* "su mes", *ʕma ʕawdu* "con su caballo", *blādna* "nuestro país", *məktūbi* "mi destino".

4.2.1. La segunda opción menos empleada se construye a través de la partícula analítica ***ntāʕ*** o su variante ***mtāʕ***[152]. Ejemplos: *əl-ḥoməq* ^{ə}*ntāʕha* "su locura", *l-gəlb* ^{ə}*ntāḥḥa*[153] "su corazón", *əl-lḥam mtāʕha* "su carne", *əl-məḏrəb ntāʕu* "su lugar", *l-ʕarūs ntāʕu* "su novia", *l-ʕawd ntāʕ*^{o} "su caballo", *l-ʕokkāz mtāʕk* "tu bastón", *b mtāʕu* "con lo suyo", *ən-noṭfa mtāʕkum* "vuestro esperma".

4.3. En relación a la **oración nominal**, destacamos en primer lugar la **negación** del **pronombre** persona independiente. Ejemplos: *māw š* ^{a}*hna mūl əḍ-ḍār* "el dueño de la casa no está aquí", *ma hi š mabṛūka* "ella no es bendita", *ma hu š miyyət* "él no está muerto", *ma hum š mlāḥ* "ellos no son buenos", *ma ni š fi ẖīr* "no me van bien las cosas", *ma hum š mətsāʕdīn* "no se entienden entre ellas", *¿ʕalāš ma ki*[154] *š fi ḍārək əl-yūm*? "¿por qué no estás (f.) en tu casa hoy?", *ma hu š f ər-rəzəq* "no está en la fortuna", *ma hi š mūt ṛəbbi* "no es de muerte natural", "*¿wāš bīk ma k* ^{ə}*š foṛḥān*? "¿qué te ocurre, no estás contento?", *¿ma ki š tḫəmmi ʕala ūlīdək*? "¿no estarás (f.) pensando en tu hijo pequeño?", *ma k* ^{ə}*š ən-nḥās* "no eres cobre".

4.3.1. La negación de un atributo adjetivo o participio se realiza con la partícula ***mūš***[155]. Ejemplos: *əlli mūš mətzawwž* "quien no está casado", *mūš fəṛḥān* "no estoy contento", *mūš ʕārfu hūwa sāyḥi* "él no sabía que era Sayhi", *l*^{ə}*ga ṛūḥu mūš fāṭən* "él se encontró que no era consciente", *mūš sābəg* "no es el primero".

---

(152) Esta es la única forma, de las dos de Touggourt, que existe en el *Mzāb* (Grand'Henry 1976: 71) y Trípoli (Pereira 2010: 258). En el árabe de *Skūra* las partículas son *ntāʕ* y *dyāl*.

(153) < ^{ə}*ntāʕḥa*.

(154) Este pronombre femenino también aparece en este contexto entre los *Arbāʕ* (Dhina 1940: 320).

(155) *māši* en otras zonas del Magreb como *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 147); y *məš* en Mateur (Mion 2014: 66). Véanse estas formas en Marçais 1977: 281.

4.4. Las partículas **presentativas** son estas:
- ***ṛa***[(156)]**.** Ejemplos: *ṛāh gāl li* "he aquí que él me dio", *ṛāna šufnāh* "nosotros lo hemos visto", *ṛāni ma zaʕʕaktha š* "no he sido yo quien la ha echado", *ṛāha təšṛoṭ ʕalīhum əš-šṛūṭ* "ella le impone sus condiciones", *ṛāna ḥatta ḥna b ḫīr* "nosotros también estamos bien", *¿ṛāha f əḍ-ḍār* "ella está en la casa", *ṛākum lā bās*? "¿estáis bien?", *¿wir*[(157)] *ṛāk məddīni*? "¿dónde me estás llevando", *ṛāhum mūta b əḍ-ḍᵊḥak* "ellos se mueren de risa", *ṛāk ḥaggāṛni* "tú me tratas mal", *məṛtək ṛāha tᵊbīʕ u təšri* "ahí tienes a tu mujer vendiendo y comprando", *ṛāki mabḫūsa* "estás despreciada", *əl-woġt*[(158)] *əlli ṛāna fīh ṣaʕīb* "el tiempo en el que estamos es difícil", *ṛāni mərrtīn nwərrīk* "ya son dos veces las que te muestro".
- ***ha***. Ejemplos: *hāhi sᵊbūla* "aquí tienes el frasco", *hāhu fi ʕaynək* "ahí lo tienes en tus ojos", *gāl lək ha hāk əṭ-ṭīr* "entonces ahí está, coge al pájaro", *hāhi žātək fi woṣṭ əṛ-ṛās* "ahí te ha venido en medio de la cabeza".

4.5. En cuanto a la **concordancia**, los nombres plurales que no se refieren directamente a personas, conciertan en femenino singular[(159)]. Ejemplos: *z-zwāyl*

---

(156) Sobre el empleo de esta partícula y la siguiente, véase Grand'Henry 1976: 77-79. Puede verse también esta y la siguiente en Pereira 2010: 256. Marçais (1977: 194 y 262) sitúa esta partícula por todo el Magreb y dice que su origen es el imperativo del verbo *ra - yra* "ver". Continúa diciendo que forma una serie flexionada que se conjuga como un verbo "marcando la constatación expresa de la existencia". Boucherit (2002: 61-62, 69-70 y 78) explica que esta partícula seguida de verbo o participio activo sirve para expresar la concomitancia y que precediendo a un predicado no verbal se considera una cópula presentativa. Esta profesora define la concomitancia como el hecho de poner en relación el proceso con un punto de referencia que puede ser el acto de enunciar u otro aspecto puesto de relieve por el enunciado mismo. Según G. S. Colin –citado por Boucherit–, esta partícula es corriente en zonas con sustrato amazige, encontrándose en esta lengua una construcción parecida con el imperativo *aqqa* "¡mira!" seguido de pronombre personal sufijado. En todo el Magreb, las funciones de *ṛa* son las de cópula y presentativa, pero en Argelia, la primera de ellas está más extendida (Boucherit 2002: 81-84). Frente a *ra*, también existe *ha*, cuyo valor presentativo es más concreto que el de aquella, más abstracto (Boucherit 2002: 91). Véase también *ṛa* en *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 87).

(157) < *win ṛāk*.

(158) < *woqt* (Beaussier 1070).

(159) Esta situación es parecida a la señalada por Grand'Henry (1976: 64). Para la Saoura, Grand'Henry (1979: 223) señala que *nās* concierta tanto en femenino singular como en plural.

bəkmət “las bestias enmudecieron”, *taḥməl əl-wīdān* “los ríos van crecidos”, *totkəlləm z-zwāyil* “las bestias hablan”, *l-frāys mtayyša* “los cadáveres arrojados”, *ṣ-ṣḥāb əš-šqa təgʕod tətʕaḍḍəb* “aquellos que lo pasan mal están sentados y sufren el tormento”, *ən-nās əš-šīna* “la gente mala”, *yžīb ən-nās bāš taqṛa l-fātḥa* “él trae a la gente para que lea la *fātiḥa*”, *ġənəm ḥābsa* “corderos en el cercado”. Aunque hemos encontrado con esta concordancia en un plural de personas. Ejemplo: *ẖūt žāfya* “hermanos crueles”.

5. Léxico

El léxico de los textos es bastante rico en información sobre la vida de los nómadas en el desierto. En este trabajo nos es imposible poder reflejar toda esta riqueza y nos limitaremos a destacar algunos verbos, sustantivos de diferentes categorías y préstamos. Nuestra intención, como dijimos en la introducción, es la de ofrecer al lector los textos en una publicación que acompañaremos de un glosario temático.

5.1. A continuación presentamos una serie de **verbos** que consideramos **típicos**, ya sea porque no son muy empleados en otros dialectos del Magreb, ya porque tengan una forma diferente. Ejemplos: *ṛāḥət* “ella partió”, *ᵊtṛōḥ l əl-ḥānūt āẖəṛ* “ella se va a otra tienda”, *ʕagəb ʕalīh* “él pasó junto a él”, *yinᵊžžəmu* “ellos pueden”, *ma ba š*[160] “él no quiso”, *īlla ba ḏ̣ənn aḷḷa* “a no ser que Dios opinara lo contrario”, *naḥḥ - ynaḥḥ / naḥḥa - ynaḥḥi* “quitar, recoger”, *mənḥūḥ* “arrancado”, *ytəkkəl ʕala* “él se apoya en”, *toḏ̣na* “ella engendra”, *goʕᵘd ʕmāha* “él se sentó con ella”, *gaʕdət* “ella se sentó”, *ẖəšš* “él entró”, *kla - yākul*[161] “comer”, *tsāsi* “ella mendiga”, *təšṭīh* “ella lo desea, ella lo quiere”, *tṣobb ən-no /*

(160) Alliaume explica que se trata de “una deformación de *ma ḥəbb əš*”, según él porque la acentuación en la segunda *ə* ha hecho que se relaje *ḥəbb* anterior. En cualquier caso, el uso de este verbo es inusual en los textos, a excepción de *ḥəbb*: *nᵊḥəbbkum ᵊtʕammṛu hna* “quiero que habitéis aquí”. Con este sentido se emplea sobre todo *bġa - yəbġi*. Pereira (2010: 140-141) explica que se trata de un antiguo verbo hamzado {ʔby}. Para *Bou-Saâda*, Marçais (1944: 65) explica que este verbo solo aparece en la forma negativa, como en los textos de Touggourt. En otras partes del Magreb, como en Marrakech, este verbo se emplea junto a *bġa - yibġi* indistintamente y con el mismo sentido (Sánchez 2014: 135). En *Skūra* (Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 86) se usa para expresar el futuro: *ba yži* “él vendrá” y se propone como origen *bġa - yibġi*.

(161) Véase la forma *kəl - yākul* en Aguadé y Elyaâcoubi 1995: 52.

yətṣobb ən-no "llueve", *nəṛgod* "yo duermo", *səkkəṛ* "cerrar (con llave o con cerrojo)", *ynəžžəm* "él puede", *yḥawwos f* "él va a buscar", *nʕīnək* "yo te ayudaré", *nhīnək* "yo te abandonaré".

5.1.1. Y entre ellos la forma del participio del verbo *ẖḏ̣a* - *yāẖuḏ̣* "coger", *maẖḏ̣a* (f. sing.), pero que aquí tiene el sentido de "casarse". Ejemplos: *ẖḏ̣a ṭofḷa* "él se casó con una niña", *maẖḏ̣a ṛāžəl* "casada con un hombre".

5.2. Entre los **sustantivos**, hemos seleccionado una serie que nos parecen propios al árabe de Touggourt y su entorno y que lo diferenciarían de otras partes del Magreb. Ejemplos: *təllīsa* "alfombra", *ḏənub* "pecado", *ḏnāb* "pecados", *ẖəddām* "chicos", *kumwāyətha* "su manga", *maḥaṛᵊmətha* "su pañuelo, su velo", *ẖāwyān* "hambriento", *snīwa* "bandeja", *daṛk* "esfuerzo", *baʕīr* "camello macho", *dābb* "asno, borrico", *ẖədmān* "trabajadores", *ūkrīf* "borrego", *ʕayāl* "mujer", *təflāga* "acción de dar bastonazos", *maḏṛəb* "lugar", *žahənnāma* "infierno", *məftāḥ* "llave", *šaqlāla* "disputa", *ṛwāg*(162) "setos", *təbdāl* "acción de cambiar, cambio", *ḥayḏ̣a* / *ʕāda* / *ġəsla* "regla" (menstruación), *mākəl* "comidas", *aḷḷa* "Dios", *blīs* "demonio", *so* "mal", *būd* "seto que rodea la tienda", *ʕašwa* "tarde", *ūšīr*(163) (pl. *ušāšra*) "niño pequeño", *zawālīya* "pobres", *taʕməl fīya məzīya* "hazme un favor", *ẖubza ḥᵊlāyliya* "pan lícito", *kᵃokᵃo* "cacahuetes", *šəmmām* "mandarinas", *ṭobsi* "plato", *məṭər* "lluvia", *aḷḷa ġāləb* "Dios es vencedor, qué le vamos a hacer", *no* "lluvia", *ṯənīya* "camino en el campo", *šāw*(164) "comienzo", *fuṛāṛ* "febrero", *l-əssəm* "el nombre".

5.3. Y entre los adjetivos, sobresalen estos: *šīn* "malo", *mlīḥ* "bien, bonito".

5.4. Entre los esquemas del nombre, destacamos estos que siguen:
- **Plural de pequeño número**. Ejemplos: *ṛažžāla* "hombres" (pl. normal *ṛžāl*), *nsāwīn* / *nəsāwīn* "mujeres" (pl. normal *nsa*)(165), *ḏərr* "niños" (pl. normal *ḏrāri*).

(162) "Setos pequeños que están entre una y otra parte de las cuerdas anteriores laterales de la tienda; colgadura que separa temporalmente la tienda en dos partes para que no se vean las mujeres" (Boris 1958: 232-233).

(163) = *īšīr* (Beaussier 1090).

(164) Con el sentido de "al principio de", "delante de" entre los *Arbāʕ* (Dhina 1940: 347).

(165) Véanse estos dos últimos plurales entre los *Arbāʕ* (Dhina 1940: 343).

- **[aCCāC / aCwCāC]**(166). Ejemplos: *aḥbābi* "mis amigos", *anʕātu* "sus señales", *awlādhum* "sus hijos", *aḥwāžəb* "cejas", *aḥwāfəṛ* "pezuñas".
5.5. En relación con el **lenguaje infantil**, las voces que han aparecido son estas: *təšla* "hogaza de pan", *mbo* "agua", *šəši* "carne", *məsḥi* "mi parte", *zīza* "teta", *nənni* "yo duermo", *dāda* "papá".

5.6. Entre los **préstamos** distinguiremos dos grupos. El primero de ellos es el de las voces que proceden del **francés**, debido al contacto con los colonos en la etapa de colonización directa que acabó en 1962. Ejemplos: *ṣūrāt* "hermanas" (sig. *ma ṣōṛ, ma sēr < ma soeur*), *ṛūba* (< *robe*) "vestido", *bīra* (< *bière*) "cerveza", *ṛōm* (< *rom*) "ron", *difān* (< du vin) "algo de vino", *əṛ-ṛəžāl ki ygāžu* (< *engager*) *f əl-ʕaskər* "los hombres cuando se alistan en el ejército", *kazəṛna* (< *caserne*) "cuartel", *səṛṛ ʕaṛnīnu* "él frunció el ceño", *ma tsərri* (< *serrer*) *š ʕaṛnīnək* "no frunzas el ceño", *trīko* "punto (tejido)", *fansmān* (< pansement) "vendaje", *kōlēž* (< collège) "colegio", *kūri* (< écurie) "cuadra", *būro* (< *buro*) "oficina, autoridad", *ṣīlu* (< *silo*) "silo", *ānisətt* (< *anisette*) "anisete", *māṛšē* (< *marché*) "mercado", *fanṭāzīya* (< *fantasie*) "que se vanagloria", *l-fransis* (< *le français*) "el francés".
5.6.1. Y en el segundo, hay una serie de palabras cuyo origen **es muy probable que sea español**. Ejemplos: *məṛkānti* / *moṛkānti* (< *mercante*) "hombre rico, comerciante", *fāla* / *bāla* (< *pala*) "pala, laya", *kaṛṭa* (< *carta*) "cartas", *tabēṛna* (< *taberna*) "taberna", *fārīna* (< cast. antiguo *farina*) "harina", *mītro* (< *metro*) "metro", *familtu* (< *familia*) "su familia", *gēṛṛa* (< *guerra*) "guerra", *ḍūro* (< duro) "duro, moneda de cinco francos", *bəšṭōla* (< *pistola*) "pistola", *sbīṭaṛ* (< *hospital*) "hospital".

6. Conclusiones

En los textos en árabe de Touggourt recogidos por el P. Alliaume entre 1941 y 1953 destacan estas características:
- El vocalismo breve se basa sobre todo en la oposición *a ≠ ə*.
- Presencia de diptongos con un primer elemento vocálico breve junto a otros que han monoptongado.

(166) También presente en otros dialectos beduinos de Argelia: *Mzāb* (Grand'Henry 1976: 62) y la Saoura (Grand'Henry 1979: 221).

- Presencia de vocales ultrabreves y breves en sílaba abierta.
- Labialización.
- Realización *g* de *qāf*.
- Paso sobre todo de *ġ* > *q*. Y esporádicamente *g* > *ġ*, *g* > *k*.
- Presencia de interdentales *ḏ*, *ṯ* y *ḏ̣*.
- Contaminación de énfasis.
- Entre las asimilaciones destacamos *ʕ* + *ḥ* > *ʕʕ*.
- Entre las disimilaciones estas: *sažṛa* (< *šažṛa*) "árbol", *zəzzāṛ* (< *žəzzāṛ*) "carnicero".
- Entre las metátesis destacan: *ʕazūž* (< *ʕažūz*) "anciana", *nsāl* (< *lsān*) "lengua".
- Ausencia de preverbio y de partícula de futuro.
- El morfema *-i* en el femenino de la segunda persona del singular del perfectivo e imperfectivo.
- La vocal protética en el imperativo de la forma primera de los verbos sanos y defectivos.
- Plural en *-u* en la tercera persona plural de los verbos defectivos.
- Diptongación en la primera y segunda personas del perfectivo de los verbos sordos y defectivos.
- El verbo *ʕād* - *yʕūd* funciona como incoativo.
- La voz reflexivo-pasiva se expresa a través de la forma V o prefijando *t*- a la I.
- El dual se expresa con la desinencia *-īn* y aparece en todas las categorías de sustantivos. En algunos casos se expresa con *ṯnīn* "dos".
- Los colores y adjetivos relacionados con defectos físicos se construyen con los esquemas vCCvC (m. sing.), CvCCa (f.) y CvCC (pl. c.).
- Entre los pronombres personales independientes destacan las formas enfáticas *ʔntāya*, *ʔntīya* y *ḥᵃnāya*.
- El pronombre reflexivo es *ṛūḥ*- / *ṛōḥ* o *ṛās*-
- La reciprocidad se expresa con *fi baʕḍ̣ā*- / *fi baʕd*- / *ʕāma baʕḍ̣ā*- / *l baʕḏā*.
- El adjetivo demostrativo de lejanía tiene dos formas: *ḏāk əl*- (m.), *ḏīk əl*- (f.) y *ḏūk əl*- (pl. c.) y *hāḏāk* (m.), *hāḏīk* (f.) y *hāḏūk* (pl. c.).
- Entre los interrogativos están *¿wīn*? y las formas con pronombre personal sufijado *¿wīna*?, *¿wīnha*?, *¿wīnhi*?, *¿wīnāh*? "¿dónde?, "¿quién?".
- Entre las preposiciones sobresalen: *ʕan*, *ʕala* / *ʕal*, *māʕ* / *ʕām* y *qīr*.

- En las conjunciones destacan; *ḥattān* / *n*, *ki*, *lūkānnu* / *kān* / *kūn*, *ʕala ẖāṭəṛ*, *ʕala žāl* y *mənnān*.
- Entre los adverbiso: *bāṛka*, *bəkkri*, *ḍoṛək* / *druk* / *ḍṛok*, *yāməs*, *yāsər*.
- Entre las interjecciones: *hāt*, *wīḥək*.
- La presencia de *ʕ* en los numerales del 11 al 19.
- La anexión sintética es más empleada que la analítica.
- También la posesión sintética es más empleada.
- Las partículas de la anexión y la posesión analíticas son *ntāʕ* o *mtāʕ*.
- La negación de un atributo adjetivo o participio se realiza con *mūš*.
- Concordancia de nombres plurales que no se refieren a personas en femenino singular, incluyendo *nās*.
- En el léxico sobresalen verbos como: *ṛāḥ* - *yṛūḥ*, *nəžžəm*, *naḥḥ* - *ynaḥḥ*, *ṛgəd* - *yəṛgod* o *ḥawwəs f*.
- Entre los sustantivos: *maḏṛəb*, *žahənnāma*, *ʕayāl*, *ūšīr*, *aḷḷa*, *dābb* o *ẖāwyān*.
- Y por último, hay que destacar las palabras del lenguaje infantil y los préstamos del francés y el español.

La mayoría de estos rasgos coinciden con los que han sido presentados para el grupo A en Cantineau 1941, Grand'Henry 1976, Dhina 1940 y Marçais 1944. En la introducción nos planteamos saber si en los rasgos había algunos correspondiente al grupo E y, por consiguiente, nos encontrábamos en la zona de transición que Cantineau situaba al este de Touggourt. Nuestra conclusión es que no, perteneciendo el árabe de los textos al grupo A solamente.

BIBLIOGRAFÍA

ABBOUD-HAGGAR, S. 2010. *Introducción a la dialectología de la lengua árabe*. Granada, Fundación El legado andalusí.

AGUADÉ, J. 1998. "Un dialecte maʕqilien: le parler des Zʕīr". En: *Peuplement et Arabisation au Maghreb Occidental. Dialectologie et Histoire*. Jordi Aguadé, Patrice Cressier et Ángeles Vicente (eds.). Madrid-Zaragoza, Casa de Velázquez-Universidad de Zaragoza, pp. 141-150.

AGUADÉ, J. / ELYAACOUBI, M. 1995. *El dialecto árabe de Skūra* (*Marruecos*). Madrid, CSIC.

ALLIAUME, Y. 2015. *Literatura oral de Touggourt*. Edición, presentación, notas, glosario y bibliografía de Francisco Moscoso García. En: *El Jardín de la Voz*, Serie "Culturas del Mundo" 18. Madrid, Universidad de Alcalá de Henares y Universidad Nacional Autónoma de México.

BEAUSSIER, M. 1958. *Dictionnaire pratique Arabe-Français*. Alger, La Maison des Livres.

BORIS, G. 1958. *Lexique du parler arabe des Marāzîg*. Paris, Librairie C. Klincksieck.

BOUCHERIT, A. 2002. *L'arabe parlé à Alger. Aspects sociolinguistiques et énonciatifs*, Paris, Louvain.

BOUCHERIT, A. 2006. "Algiers Arabic". En: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistic*. Vol. I. K. Versteegh (coord.). Brill, pp. 58-66.

CANTINEAU, J. 1938-1939. "Les parlers arabes du département de Constantine". En: *Quatrième Congrès de la Fédération des Sociétés Savantes de l'Afrique du Nord*. Vol. I: Rabat. Vol. II: Alger.

CANTINEAU, J. 1941. "Les parlers arabes des territoires du Sud". En: *RA* 386-387, pp. 72-77.

CANTINEAU, J. 1960. *Cours de phonétique arabe.* (*Suivi de notions générales de phonétique et phonologie*). Paris, Librairie C. Klincksieck.

DHINA, A. 1940. « Notes sur la phonétique et la morphologie du parler des Arbāʕ ». En : *Revue Africaine* 376-377, 3º et 4º trimestre, pp. 313-352.

EYDOUX, H.-P. 1943[3]. *L'homme et le Sahara*. Paris, Gallimard.

FONATAINE, P. 1952. *Touggourt. Capitale des oasis*. Paris, Dervy.

GRAND'HENRY, J. 1976. *Les parler arabes de la région du Mzâb* (*Sahara algérien*) *Studies in Semitic Languages and Linguistics*, 5. Leiden, E. J. Brill.

GRAND'HENRY, J. 1979. "Le parler arabe de la Saoura (Sud-ouest algérien)". En: *Arabica* 26, pp. 213-228.

GRAND'HENRY, J. 2006. "Algeria". En: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistic*. Vol. I. K. Versteegh (coord.). Brill, 2006, pp. 53-58.

MARÇAIS, Ph. 1944. " Contribution à l'étude du parler arabe de Bou-Saâda ". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* XLIV, pp. 21-88.

MARÇAIS, Ph. 1960. " Algeria ". En : *Encyclopedia of Islam*. Vol. I. Leiden[2], Brill, pp. 374-379.

MARÇAIS, Ph. 1977. *Esquisse grammaticale de l'arabe maghrébin*. Paris, Maisonneuve.

MARÇAIS, Ph. 2001. *Parlers arabes du Fezzân.* Textes, traductions et éléments de morphologie rassemblés et présentés par Dominique Caubet, Aubert Martin et Laurence Denooz. *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* CLXXXI. Liège, Université de Liège, Librairie Droz.

MARÇAIS, W. et JELLOULI, Farès. 1931. « Trois textes arabes d'El-Ḥâmma de Gabès ». En : *Journal Asiatique* 218, abril-junio, pp. 193-247.

MARÇAIS, W. et JELLOULI, Farès. 1932. « Trois textes arabes d'El-Ḥâmma de Gabès ». En : *Journal Asiatique* 221, octubre-diciembre, pp. 193-270.

MION, G. 2014. « Éléments de description de l'arabe parlé à Mateur (Tunisie) ». En : *al-Andalus-Magreb* 21, pp. 57-77.

MOSCOSO GARCÍA, F. 2002a. "El dialecto árabe de Essauira. A partir de los textos publicados en 1893 por Albert Socin". En: *EDNA* 6, pp. 35-97.

MOSCOSO GARCÍA, F. 2002b. *Estudio lingüístico de un dialecto árabe del Sūs. Basado en los textos recopilados por E. Destaing*. Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

OULD MOHAMED BABA, A. S. 2006. *Refranero y fraseología ḥassānī. Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*. En: *Serie Estudios Árabes e Islámicos. Subserie Estudios de Dialectología Árabe* 2. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.

OULD MOHAMED BABA, A. S. 2008. "Árabe *ḥassāniyya* de Mauritania". En: *Manual de dialectología neoárabe*. Federico Corriente y Ángeles Vicente, eds. En: *Estudios Árabes e Islámicos. Estudios de Dialectología Árabe* 1. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, pp. 311-351.

PEREIRA, Ch. 2010. *Le parler arabe de Tripoli* (*Libye*). En: *Estudios Árabes e Islámicos*, *Estudios de Dialectología árabe* 4. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.

SÁNCHEZ, P. 2014. *El árabe vernáculo de Marrakech. Análisis lingüístico de un corpus representativo*. En: *Colección Estudios de Dialectología Árabe* 8. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.

VICENTE, A. 2008. "Génesis y clasificación de los dialectos neoárabes". En: *Manual de dialectología neoárabe*. Federico Corriente y Ángeles Vicente, eds. En: *Estudios Árabes e Islámicos. Estudios de Dialectología Árabe* 1. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, pp. 19-67.

***

APÉNDICE

ḏ̣īf əl-blād “el invitado del país”

1. *kān yži wāḥad yṭoḅṭoḅ f əl-bāb w ḥāzu l-līl w l-mṛa ma ʕaddha*[167] *ṛāžəl, īḷḷa hīya w ūlᵊydātha, təbʕaṯ lu īšīr u ma yḥəll š əl-bāb.* **2.** *w ygūl: “¿wīnāh ᵊnta? ¿wāš ᵊtḍawwoṛ?”, ygūl: “ḏ̣īf ṛəbbi, žīt mən ᵊblād bᵃʕīda, ẖawyān u ʕayyān u bəṛṛāni, ma naʕrəf š əl-blād –w l-mṛa tətṣonnoṭ–, ʕaṭūni bāš naʕtəg fi sabīli ḷḷāh”.* **3.** *w l-mṛa, ki təsmaʕ ḏ̣īf ṛəbbi ᵊtḥənn w tšədd fummha w təmši təmla ṭās ma wəlla ḥᵃlīb u tžīb təbog məlyān məlli wāžəd f əḍ-ḍāṛ –kān wafa l-ʕaša yṭīb, naʕṭūh əl-ʕaša–.* **4.** *ᵊddəss ṛōḥḥa*[168] *ʕma ẖədd*[169] *əl-bāb w ṭṭawwoḷ ᵊḏrāʕha w tḥəll əl-bāb w twaṣṣi ṭ-ṭfoḷ w gūl lu: “əlli ʕaṭa ši fi sābīli ḷḷāh w əl-mbāt šūf wīn ᵊtbāt, āna ġīr ūlīya*[170]*, ma tbāt š ʕandi, ʕᵃyb ʕalīya məṛ ṛəbbi*[171] *w mən ʕabādu, əl-mīžūd*[172] *əlli lqīnāh, ʕaṭaynāk u ṛōḥ ʕala ṛūḥək u fəttəš wīn ᵊtbāt”.* **5.** *hīya ma tətḥaddəṯ ᵊš, yitḥaddəṯ ġi*[173] *ṭfoḷ. ḥaṛām ki ṛāžəl əl-bəṛṛ yidᵃʕi lhum b daʕōt əl-ẖīr. ygūl: “ya ṭṛaḥ ṛəbbi l-bārāka w ykəṯṯəṛ ẖīrkum u šəbbaʕūni, ṛəbbi yšəbbaʕkum b ṛaḥəmtu w lūkān ma nəlga š wīn nəṛgud, nəṛgud əl-bəṛṛ”.* **6.** *u hīya gāʕᵃda tʕass fi ūlīyədha ḥattān yžīb lə-mwāʕin u toḏ̣ṛob əl-bāb b əs-səttāʕš u tṛūḥ təṛgod hīya w ūlādha məthannya fi l-āmān.* **7.** *u lūkān ma ʕandha š əl-bāb tkūn ḥāyra w ẖāyfa. əl-mṛa ydīr ʕalīha əḏ-ḏrāʕ u yogtəlha bāš yəddi ʕalīha gəššha.* **8.** *ygūlu l-ʕaṛəb: “səkkəntu bi llāh ʕād li ʕəlla”. kāyn əlli ygūl: “ḏ̣īf ṛəbbi w dāyr əl-ẖədʕa fi gəlbu”. yākul w yəlʕab, yəḏ̣ḥak w āna nāmən u hūwa yqayyəd w yšūf wāš kāyən u ki tahməd əṛ-ṛāžəl*[174] *f əl-līl yži l əl-ḥāža əlli mqayyədha ḥatta lūkān maʕza məṛbūṭa wəlla ṣwārd f əṣ-ṣəndūk ykəssrūh yiddi ṣwārdu.* **9.** *hāḏa ydīru žāṛ, ykūnu l-klāb mwālfīnu, ma yinᵊbḥu š fīh.* **10.** *ẖədʕat əḏ̣-ḏ̣īf*

---

(167) < *ʕandha* (B684).
(168) < *ṛōḥha*.
(169) “Lado del muro en la apertura de una puerta o una ventana” (B268).
(170) “Mujer casada, dama, chica” (B1082).
(171) < *mən ṛəbbi*.
(172) Aunque es raro (Marazig 659). < *mūžūd*.
(173) < *ġīr* (B722).
(174) Lit.: “cuando el hombre está tranquilo”.

əd̠nub. əl-ẖūna f əl-klāb, ma hi š əl-ʕᵃbəd. kāyn əlli taʕṭīh ᵒġṭa, ẓaṛbīya zīna walla šəllafīya(175) *–ūbəṛ u šaʕaṛ– yhəzzhum f əl-līl ʕla ẖāṭəṛ, ki yaḥma*(176) *l-gəməṛ yaḥmu ʕmāh. māšyu zāki*(177) *w bārəd u yəṣfa l əl-blād əlli ṛāyḥ əlha.* **11.** *maʕna, ygūlu*: "*žibᵊt əl-gəṭṭ ywunnəs fīya, ʕād ybərrəg fi ʕaynīh*".

1. Alguien vino y llamó a la puerta, se le hizo de noche. La mujer estaba sola con sus niños, no tenía marido. Mandó a un niño pequeño, pero sin que le abriera la puerta. **2.** Dijo: "¿Quién eres tú? ¿Qué estás buscando? Respondió: "Soy un huésped de Dios, he llegado de un país lejano, estoy hambriento y cansado. Soy extranjero, no conozco el país –mientras tanto la mujer escuchaba–, dadme para que me pueda alimentar, por el amor de Dios". **3.** La mujer, al oír que pedía hospitalidad, tuvo compasión, se calló y se fue a llenar un cuenco de agua o de leche y trajo un plato lleno de lo que estaba preparado en la casa –si la comida estuviera lista, le daremos de cenar–. **4.** Se escondió detrás de la puerta y alargó el brazo para abrir la puerta. Y recomendó al niño que le dijera: "Quien da algo es por el amor de Dios; pero para dormir, mira dónde lo harás, estoy casada y estoy sola, no dormirás en mi casa, no está bien a los ojos de Dios ni de la gente. Lo que estaba listo, lo que hemos encontrado en la casa, te lo hemos dado, vete y busca dónde dormir". **5.** Ella no habló, solo lo hizo el niño. Estaría mal una conversación con un extranjero que pide a Dios el bien para ellos. Él les decía: "Que Dios os traiga su bendición y que aumente vuestro bien. Me habéis saciado, que Dios os llene de su misericordia. Si yo no encontrara en dónde dormir, lo haré fuera". **6.** Ella estaba sentada vigilando a su hijo hasta que trajo los recipientes y, entonces, cerró la puerta a cal y canto y se fue a dormir, ella y sus hijos, tranquila y segura. **7.** Si ella no hubiera tenido una puerta, hubiera estado intranquila y temerosa. Él hubiera sido violento con ella y la hubiera matado para llevarse sus cosas. **8.** Los árabes dicen: "Le he dado alojamiento en nombre de Dios y no me ha traído nada bueno". Hay quien dice: "Huésped de Dios, pero su corazón es traicionero". Come, juega y ríe, yo confío y él va anotando lo que hay en la casa, ve lo que hay y cuando la gente descansa por la noche, se acerca a lo que ha echado el ojo, incluso si es una cabra atada o

(175) *šᵊlīf*, pl. *šəlfāwa*, "carga de vellones de lana" (Marazig 320).
(176) "Calentarse" (B247).
(177) "Abundante, fértil, generoso (tierra, país)" (B437).

el dinero que está en el cofre, lo rompe para llevárselo. **9.** Es un vecino quien lo hace, alguien a quien los perros están habituados y no ladran. **10.** La traición del huésped es un pecado. El robo es para los perros, no es propio del ser humano. Hay a quien le da una manta, una alfombra bonita o una alfombra de vellones –de pelo de camello u otro pelo– que cogen por la noche, ya que, cuando la luna brilla, buscan su resplandor. Su marcha bajo la luz de la luna es fácil y fresca. Llega al país al que se dirige. **11.** En cuanto a la enseñanza, dicen: “He traído el gato para que me haga compañía y sus ojos se han puesto a resplandecer”.

***əlli yəžhaṛ* / *ġaṭṭās* “limpiador de pozos” en el desierto**(178)

1. *əlli yəžhaṛ, əlli yṭoḷḷaʕ f əl-ḥāsi. ki yinzəl, īdīh yšəddhum f əl-ḥᵃbəl u kṛāʕīh f əṛ-ṛukkābāt u yitsəṛsəb ḥattān yahboṭ ᵊl gāʕa əl-ḥāsi.* **2.** *āẖoṛ f əl-bəṛṛ w āẖoṛ yṭoḷḷaʕ ydīr lu yẖəmməl lu f ət-trāb u la-ḥžəṛ u la-ṛẖām f əl-guffa. w əlli f əl-bəṛṛ yižbəd u ydəffəg ət-trāb f əl-bəṛṛ u yʕāwd yṛədd lu l-guffa lə gāʕa l-ḥāsi.* **3.** *yzīd, yʕamməṛha w yižbəd ḏāk əlli f əl-bəṛṛ. ki yiṭḷaʕ əl-ma yibġa*(179) *ʕala ṛāsu ybān. yiṭḷaʕ bāš ma yāklu š əl-ma.*

1. El limpiador de pozos tiene como trabajo el hacer subir desde el fondo del pozo (todo aquello que ha caído y de quitar la arena). Cuando baja, en sus manos tienen una cuerda y sus pies se posan alternativamente sobre pequeñas cavidades, como escalones, practicados en la pared del pozo. Se desliza hasta el fondo del pozo. **2.** Uno se queda fuera del pozo, mientras que otro debajo hace subir, va recogiendo tierra, piedras, mármol que pone en una cesta. Desde lo alto, quien está fuera tira, sube la cesta que vierte al exterior y la reenvía al fondo del pozo. **3.** La llena otra vez y el que está fuera la sube. Con la profundidad, la altura del agua aumenta, solo le queda la cabeza fuera y entonces el hombre sube para que el agua no lo ahogue.

(178) Alliaume escribe sobre esto: “los pozos tienen, por lo general, entre 100 y 200 codos de profundidad”. Acerca de la profesión de limpiador de pozos, puede leerse la descripción tan detallada ofrecida en Fontaine (1952: 97-108) y Eydoux (1943: 50-51). Este autor dice que es una profesión a extinguir y que solo en Témacine quedan algunos de estos profesionales. Un limpiador de pozos puede llegar a estar bajo el agua, sin respirar, entre dos y cinco minutos.

(179) < *yibqa* (B67).

***l-xanfūsa* “el escarabajo negro”**

1. *fi zəmān bəkri l-xanfūsa təmši fi mašya məngūša w mkaḥḥla ʕaynīha w maḥrəgsa* (*dāyra l-ḥaṛgūs*) *u gaʕdət fi fumm*[180] *əl-bāb*. **2.** *u ža ʕāgəb lə-bᵃʕīr*[181], *gāl lha*: “*ya l-ẖnayfīsa, ya əl-mkaḥḥla ʕaynīk, ya maḥṛəgsa, ¿ma ttzawwži š*?”. *gātt lu*: “*nšāwuṛ ʕalīk*”. *mšāt l ummha, gālt ᵊlha*: “*ya ᵒmma, žātni ḥāža kbīra kṛaʕīha ṭwāl u ṛagbətha ṭowīla w ṛāsha kbīr w ʕaynīha kbāṛ tẖuwwfᵊt mənhum u wuḏnīha ṣġāṛ, ṛāh gāl li*: “*¿ttzawwži š*?” *gālt ᵊlha ummha*: “*ma ttzawwži š*”. *gātt lu*: “*ṛūḥ ʕala ṛūḥək*”. **3.** *u žāha d-dābb gāl lha*: “*ya ẖnayfīsa, ya mkaḥḥla ʕaynīk, ya maḥṛəgsa, ¿ttzawwži š*?”. *šāwṛət ummha gālət lha*: “*ya mma žātni ḥāža ᵊkbīra w ma hi š kᵊbīra yāsər bīn u bīn u ʕaynīha kbāṛ u ṛāsha kbīr u wuḏnīha ṭwāl u dᵃylu gᵊṣīr w yaʕməl ‘pfru, pfru…’ yənfəẖ*”. “*ma tāẖᵘḏīh ᵊš*”. *gātt lu*: “*baṛṛa, əmši, ma nāẖuḏ š əlli yəmši fūg əz-zəbla w yaʕfəs fūg əṛ-ṛōṯ u yākul ət-təbən*”. **4.** *u žāha l-faṛṛūž, gāl lha*: “*ya ẖənayfīsa, ya mkaḥḥla ʕaynīk, ya maḥṛəgsa, ¿ttzawwži š*?”. *šāwṛət ummha, gālt ᵊlha*: “*ya ᵒmma, žātni ḥāža, ma hi š əkbīra, ma fīha š l-wuḏnīn u məngābha ṭowīl*”. *gālt ᵊlha*: “*ma tāẖuḏi š*”. *gātt lu*: “*ma nāẖuḏᵊš əlli kṛaʕīh ṭwāl u yġəṛbəš*[182] *f əl-gūma w f əz-zəbbāla*”. **5.** *žāha l-ʕaṣfūṛ, gāl lha*: “*ya ẖənayfīsa, ya mkaḥḥla ʕaynīk, ya maḥṛəgsa, ¿ttzawwži š*?”. *mšāt l ummha w gālt ᵊlha*: “*žātni ḥāža gātt li ‘ttzawwžīni š’ u ybāt ywaẓwaẓ f əs-səžṛa*”. *gālət ommha*: “*ma tāẖuḏīh ᵊš, ma taẖudi š əlli ṭayyəṛ lək nūmək*”. *gātt lu*: “*ma nāẖuḏ š əlli kəssəṛ li ṛāsi w ybāt ywaẓwaẓ, yḥayyəṛ li nūmi, ma yẖəllīni š nəṛgod*”. **6**. *žāha ʕammi l-fāṛ mətḥazzəm nāgəl məngāṛ mokaḥḥla, gāl*: “*layla nāẖuḏ l əḍ-ḍāṛ*”. *gātt lu*: “*ʕaynīk koḥᵒl u dayłək ᵒqṣayr*” *u ʕəžəbha ʕašġət*[183] *fīh. ẖᵃdātu, tzuwwžət hīya w yāh u kull layla yəsṛəq u yžīb u ʕādət šəbʕāna w rīyāna, fəṛḥāna l-ẖanfūsa*.

1. Hace ya mucho tiempo, había un escarabajo hembra que se paseaba maquillado, se ponía alcohol en los ojos y una línea negra pintada en el entrecejo y se sentaba delante de la puerta. **2.** Entonces pasó el camello y le dijo: “Escarabajito, con ojos maquillados con alcohol y con el entrecejo unido por un trazo negro, ¿no te casarás conmigo?” Le respondió: “Tengo que pedir consejo sobre ti”. Se fue a donde estaba su madre y le dijo: “Mamá, me ha venido una

(180) “Boca, apertura” (B762).
(181) “Camello macho” (B63).
(182) < *ẖəṛbəš* “rascar, embadurnar (de porquería)” (B272).
(183) < {ʕšg} (B655).

cosa grande con patas largas, un cuello largo, una cabeza grande, unos ojos grandes que dan miedo y unas orejas pequeñas. Y me ha preguntado: "¿Te casarás conmigo?". Le dijo su madre: "No te cases". Entonces ella le dijo: "Vete por donde has venido". **3.** Luego llegó el burro y le dijo: "Escarabajito, con ojos maquillados con alcohol y con el entrecejo unido por un trazo negro, ¿no te casarás conmigo?". Ella consultó a su madre en estos términos: "Mamá, me ha venido algo grande, no muy grande, así así, con ojos grandes, una cabeza grande, unas orejas largas y un rabo corto. Hace esto *pfru pfru*, resopla". (Ella le dijo:) "No te cases con él". Ella le dijo (al burro): "Fuera, vete, no me casaré con quien marcha sobre las inmundicias, pisa el estiércol y come paja". **4.** Más tarde vino el gallo y le dijo: "Escarabajito, con ojos maquillados con alcohol y con el entrecejo unido por un trazo negro, ¿no te casarás conmigo?". Pidió consejo a su madre y le dijo: "Mamá, me ha venido una cosa, no es grande, no tiene orejas y su pico es largo". (La madre) le dijo: "No te cases con él". Ella le dijo (al gallo): "No cogeré a quien sus patas son largas y rasca las porquerías y la basura". **5.** Después vino el gorrión y le dijo: "Escarabajito, con ojos maquillados con alcohol y con el entrecejo unido por un trazo negro, ¿no te casarás conmigo?". Se fue a donde estaba su madre y le dijo: "Me ha venido una cosa que me ha preguntado si me casaba con ella y que se quedó trinando en el árbol". (Su madre) le dijo: "No te cases con él, no cojas a quien te quita el sueño". Ella le dijo (al gorrión): "No cogeré a quien me rompe la cabeza, pasa la noche trinando, perturba mi sueño y no me deja dormir". **6.** Y al final vino el tío ratón, ceñido y llevando un hocico ennegrecido, y le dijo: "Esta noche te llevo a la casa". Ella le dijo: "Tus ojos son negros y tu rabo corto". Le gustó y se enamoró de él. Lo cogió, se casaron y cada noche él iba a robar y traía (lo que había robado). Ella se hartó y dejó de estar sedienta, estaba contenta".

UN RAP ACERCA DE LAS TRADICIONES ḤASSĀNÍES ANTIGUAS

Ahmed Salem **OULD MOHAMED BABA***
Universidad Complutense de Madrid

BIBLID [1133-8571] 22 (2015) 237-252.

Resumen: El Rap es un género musical urbano de protesta y de lucha contra las injusticias sociales. En Mauritania es utilizado por los jóvenes para reivindicar las tradiciones sociales ancestrales. La presente canción del grupo Wlad Leblad es una alabanza al modo de vida beduino y a las costumbres de los antepasados.

Palabras clave: Dialecto ḥassāniyya. Textos dialectales de ḥassāniyya. Rap en ḥassāniyya. Dialectología Árabe.

Abstract: Rap is an urban music genre of protest and struggle against social injustice. In Mauritania it is used by young people to reclaim the old social traditions. This song of the band Wlad leblad is a praise to the lifestyle of the Bedouin life and customs of the ancestors.

Key words: Ḥassāniyya dialect. Texts of Ḥassāniyya dialect. Rap in Ḥassāniyya dialect. Arabic dialectology.

ملخص البحث: «أغنية ”راب“ حول التقاليد الحسانية القديمة» إن أغاني ”الراب“ صنف موسيقي حضري للاحتجاج ولمكافحة الظلم الاجتماعي. يستخدمه الشباب في موريتانيا لاسترداد التقاليد الاجتماعية القديمة. أغنية فرقة أولاد لبلاد هذه عبارة عن مدح لنمط حياة البدو ولتقاليد الأجداد.

كلمات مفاتيح: أللهجة الحسانية. نصوص من اللهجة الحسانية. أغنية ”راب“ حسانية. علم اللهجات العربية.

* E-mail: aouldmoh@filol.ucm.es.

1. Introducción.

La recopilación de textos dialectales sigue siendo una tarea necesaria porque contribuye a un mejor conocimiento del dialecto al que pertenecen y de la cultura de sus hablantes. Son escasas las canciones que se pueden encontrar en los trabajos dialectológicos, por lo que parece útil empezar a recogerlas y estudiarlas por su valor lingüístico y cultural.

El presente artículo es el estudio de una canción mauritana del género musical Rap recientemente importado al país por unos grupos jóvenes influenciados por las corrientes culturales norteamericanas.

Dado que la canción trata las tradiciones de los Biḏ̣ān, o Ḥassān, conviene hacer un breve resumen de la situación socio-cultural de Mauritania desde principios del s. XX.

La sociedad mauritana ha sido durante siglos una sociedad mayoritariamente nómada y así ha permanecido hasta principios del siglo pasado. Fue con la llegada del colonialismo francés cuando se crearon algunos asentamientos militares que luego se convirtieron en aldeas y ciudades a lo largo y ancho del país. Mientras surgían estas nuevas ciudades, las antiguas como Šinqīṭ, Walāta, Wadān, Tīšīt(1) y Awdagusṭ(2) empezaban a ser abandonadas por sus habitantes que prefirieron instalarse en los nuevos centros administrativos creados en la época colonial. Poco después de la proclamación de la independencia(3), el país fue sometido a una sedentarización acelerada, como consecuencia de varios ciclos de sequía que diezmaron el ganado de los

(1) Estas ciudades recibieron el nombre de “ciudades de las caravanas” ya que fueron centros comerciales muy importantes en la Edad Media, citados por los geógrafos árabes que visitaron el Magreb. El nombre de la ciudad de Šinqīṭ(i) es el origen del gentilicio por el que eran conocidos los mauritanos, *aš-Šinqīṭi* (pl. *šanāqiṭa*), sinónimo de mauritano. Único término usado antiguamente en el mundo árabe para designar a los mauritanos. Por lo que todas las obras que hay en Oriente con el gentilicio *aš-Šinqīṭi* son de autores mauritanos.

(2) Awdagust o Tawdagust, según datos obtenidos de distintas excavaciones arqueológicas, fue un importante centro comercial donde se intercambiaba el oro, traído del Imperio de Gana, con otras mercancías de procedencia variada. Esta ciudad fue profusamente mencionada por varios geógrafos árabes medievales, v. Robert, Denise *et alii Tegdaoust I, Recherches sur Aoudaghost*. París 1970.

(3) Mauritania se independizó de Francia mediante un acuerdo firmado por Muxtār Wuld Daddāh, primer presidente de Mauritania, el 28 de noviembre de 1960.

beduinos y dejaron secos los campos de los agricultores seminómadas, lo que obligó a la mayoría de los antiguos beduinos y de la población rural a instalarse en las ciudades como Nwākšūṭ[4], Nwāḏību[5], Aṭāṛ[6], lə-ˁyūn[7], ən-Nəˁma[8], lə-gwārəb (ṛūṣu)[9], kayhaydi[10], Agžawžāt[11], Zuwäyrāt[12], etc. donde crecieron los suburbios. De esta forma, los habitantes de Mauritania que eran, a principios del siglo pasado, en un 90% beduino, hoy en día sólo lo son en un porcentaje muy bajo[13]. Como consecuencia de esta sedentarización forzada y acelerada, la sociedad mauritana ha conocido en las últimas décadas numerosos cambios que han afectado profundamente a su antigua estructura social basada en un sistema tribal. La vida en las ciudades ha borrado el sello de identidad tribal que ha sido sustituido por el de pertenencia a una región o ciudad. Las nuevas generaciones de mauritanos, especialmente los nacidos a partir de los años 70 del siglo pasado desconocen el modo de vida de sus abuelos y desconocen muchos conceptos culturales de la sociedad tradicional de los Biḏ̣ān.

La presente canción[14], perteneciente al grupo rapero mauritano Wlad

(4) V. Ould Mohamed Baba, A. S. 2014b, "Nuakchot: un misterioso nombre para una ciudad que emergió del desierto"; en Meouak, M. y de la Puente, C. (edts.) *Vivir de tal suerte. Homenaje a Juan Antonio Souto Lasala* . Córdoba. CNERU- CESIC. Oriens Academic.

(5) Es la capital económica del país. La presencia de un puerto moderno, desde donde se exporta el hierro, principal actividad minera, tuvo como consecuencia la llegada de numerosos nómadas que se instalaron y dejaron su antigua actividad, desde los años 60 del siglo pasado.

(6) Capital de la Wilāya de Ādrār, en el norte del país.

(7) Capital de la Wilāya de al-Ḥawḍ al-Garbī (sureste de Mauritania).

(8) Capital de la Wilāya de al-Ḥawḍ aš-Šarqī (este de Mauritania).

(9) Esta ciudad se llama *lə-gwārəb* (lit.: "las piraguas) y también *ṛūṣu*; este último nombre es el que recogieron los franceses en sus mapas coloniales como Rosso. Es la capital de la Wilāya de Trārza (suroeste de Mauritania).

(10) Aquí transcribimos la pronunciación correcta de los nombres de estas ciudades en ḥassāniyya. Los nombres que aparecen en los mapas coloniales transcritos en caracteres latinos son respectivamente: Nouackchott, Nouadhibou, Atar, Aioun, Nema, Rosso y Kaedi que son una transcripción que corresponde a una pronunciación francesa.

(11) Capital de la Wilāya de Īnšīri (centro del país).

(12) Capital de la Wilāya de Tiris Zämmūr (Noroeste del país). En esta ciudad, se encuentra la mina de hierro, principal mina del país cuya explotación ha necesitado miles de trabajadores.

(13) Probablemente entre el 15% y 20%, pero no hay estadísticas oficiales.

(14) Título de la canción: *ˁādətna*. Grupo de cantantes: Wlad Leblad y Malouma mint Elmeyddah. Se puede escuchar en Youtube, *wlad leblad ft. maalouma*.

leblad[15] en colaboración con la diva de la canción mauritana Maˁlūma mint əl-Mayddāḥ, es un reflejo de las nuevas formas de expresión artístico-musical de la juventud mauritana.

Frente a la situación tradicional en la que un grupo social llamado Īggāwən[16] monopolizaba la música desde hacía varios siglos, a principios del presente siglo irrumpieron en el panorama musical algunos cantantes y grupos con novedades musicales como el "Rap" al estilo norteamericano. Estos jóvenes cantantes, no pertenecientes a los Īggāwən, han tenido una gran aceptación en el medio juvenil y han abierto una nueva página musical que se engloba en la corriente musical americana Hip hop[17] que incluye el Rap cuyo rasgo más destacado es su carácter urbano y reivindicativo. Teniendo en cuenta estas características del Rap, llama la atención que el grupo Wlad Leblad haya seleccionado un tema tan tradicional y tan alejado de lo urbano, pues lo que se reivindica es la vida de los nómadas y con un vocabulario casi desconocido para los jóvenes mauritanos nacidos en las ciudades.

La letra de la canción que presentamos aquí es muy interesante en la medida en que, en pleno siglo XXI, unos jóvenes tratan un tema que explica las costumbres de sus abuelos como si tuvieran su nostalgia, o como si quisieran proclamar a los cuatro vientos que cualquier tiempo pasado fue mejor.

2. Texto de la canción transcrito, traducido y anotado.

La letra de la canción refleja los rasgos del dialecto ḥassāniyya[18], el cual a pesar de la sedentarización no ha cambiado mucho en las últimas décadas. El vocabulario empleado es, desde el punto de vista etnolingüístico, muy interesante porque son palabras específicas de la vida beduina que los autores

(15) Grupo de Rap formado por tres jóvenes cuyas canciones suelen ser de protesta, pero en este caso el objetivo es dar a conocer a los jóvenes mauritanos, nacidos en las ciudades, un panorama de la vida tradicional de los beduinos.

(16) *Īggāwən* "cantantes tradicionales formados por familias que han heredado este oficio a lo largo de varias generaciones". Son una de las clases sociales "profesionales" en la sociedad mauritana tradicional, v. Ould Mohamed Baba (2008:195).

(17) El Hip hop es considerado una corriente musical basada en rimar a gran velocidad sobre una base rítmica. El rap pertenece a esta corriente, o movimiento cultural, que nació en los años 70 en las calles del distrito del Bronx, en Nueva York.

(18) V. Ould Mohamed Baba (2008: 15-86).

han rescatado para difundirlas entre los jóvenes urbanitas.

Dada su especificidad, todas las palabras que reflejan los elementos culturales están explicadas en las notas.

hāḏi ʕādətnä (19)
wārṯīn-hä mn-ždūd-nä
hāḏi ʕadətnä
səmʕu taqālīd-nä.
Ulād ḥassān (20) *äṣəl-nä*
Ulād lə-blād (21) *w-əl-maʕlūmä*
ḥāsəd-na gaḷb-u ḥmūmä (22)
ʕadətnä
äyyām zmān (23) *kānu vərgān* (24)
v-ḏu əl-wədyān (25) *mən zämān*
ḥəss əl-ḥaywān w-əl-bəl təṭḥānn (26)
läzz (27) *əl-vərsān* (28) *v-ḏa l-mäkān*
ʕādətna sumʕət-nä
šaṛavnä ṛāṣ qāyət-na (29)
lə-ḥsān (30) *ṛayət-nä*

---

(19) *ʕādətna* “nuestra(s) costumbre(s)”. El título de la canción alude claramente a las tradiciones, por esta razón encontramos a lo largo de la canción: *taqālīd-na*; *vīna taqālīd*; *hāḏi ʕādət mūritān*, etc.

(20) Ulād ḥassān o Banū Ḥassān se refiere a las tribus árabes de origen hilālī que llegaron al Magreb en varias oleadas a partir del siglo XII-XIII, v. Ould Mohamed Baba (2008: 13).

(21) Wlād Leblad es el nombre del grupo musical autor de esta canción.

(22) *gaḷb-u ḥmūma* (lit. “su corazón es de carbón”) “envidioso”.

(23) *ayyām zmān* “en los tiempos antiguos”.

(24) *vərgān* (pl. de *vrīg*) “campamento de nómadas”.

(25) *wād* (pl. *wədyān*) “valle”. Es llamativo el hecho de que este sustantivo que designa generalmente río, sea raramente usado con este significado en ḥassāniyya.

(26) *əl-bəl təṭḥānn* “los camellos gritan”.

(27) *läzz*, *iləzz* “competir en una carrera de camellos o caballos”; *läzz*, “carrera de camellos o caballos”.

(28) *vārəs* (pl. *vərsān*), “jinete; caballero”.

(29) *qāya* (pl. *qāyāt*) (*ġāya*, en əl-Gəblä (variante suroccidental del ḥassāniyya). La expresión *ṛāṣ qāya* significa“objetivo; lo ansiado”. Se observa en la palabra *qāya* el fenómeno llamado *tqalqīl*, eso es, la realización de /ġ/ como /q/. V. Ould Mohamed Baba (2008: 29).

əl-ˤəlm bābət-nä (31)
əl-ḥənnä (32) *mən ˤādət-nä*
ən-nīlä (33) *täṣgäl-nä*
əd-daṛṛāˤa (34) *mīzä ˤand-nä*
ˤādət-nä vaxxṛət-nä (35)
äṣəl-na ulād ḥassān vīnä taqālīd (36)
tgabbaǭ lə-qbä (37) *w-tvīd* (38)
dahaṛ māhu ždīd
hada̱ ši akīd d̠āk əz-zämän
näˤəṛvu əllā mä əl-ḥəsyān (39)
tārīx-nä šūv šənqīṭi u-wädān (40)
rižāl abṭāl qlāǭ (41) *bäll ət-təˤdāl* (42)
naˤṭīk māṛa(43)
mən ˤādət-na xbīṭ əš-šāṛa(44)
sərwāl kšāṭ(45) *nˤāyəl əṣ-ṣammāṛa*(46)

---

(30) *ḥsān* “hospitalidad”.
(31) *əl-ˤəlm bābət-na* “el saber [es algo que] nos gusta; el saber va con nosotros”. La expresión *mən bābət* tiene el mismo significado que en árabe clásico هذا شيء من بابتك “esto va contigo, te es pertinente”, v. Ould Mohamed Baba (2008: 92).
(32) *əl-ḥənna* “la alheña”.
(33) *nīla*, ropa teñida de añil que se pega a la piel y la tiñe de un color azul añil; esta es la razón por la que los Biǭān (mauritanos de origen árabe) han recibido el nombre de “hombres azules”.
(34) *darrāˤa* es la túnica que llevan los hombres Biǭān; las mujeres llevan una prenda, similar al sarí indio, llamada *əl-mäləḥva*.
(35) *växxaṛ, iväxxaṛ* “enorgullecer”.
(36) *vīnä taqālīd* “tenemos tradiciones; tenemos costumbres antiguas”.
(37) *tgabbaǭ lə-qbä* “que provoca curiosidad; que provoca admiración”.
(38) *vād, ivīd* “enseñar; ser útil”.
(39) *ḥāsi* (pl. *ḥəsyān*) “pozo”. Los nómadas acostumbraban obtener el agua de los pozos.
(40) Šənqīṭi y Wädān, son ciudades antiguas, *v. supra*.
(41) *qlāǭ* (sg. *qlīǭ*), variante en əl-Gəbla de *ġlāǭ* (sg. *ġlīǭ*), “noble; notable”. Se observa en esta palabra el fenómeno llamado *tqalqīl*, v. Ould Mohamed Baba (2008: 29).
(42) *təˤdāl* “amabilidad; generosidad; hospitalidad”.
(43) *ˤṭa/yəˤṭi əl-māṛa* “dar un ejemplo”.
(44) *sərwāl* (pantalón mauritano clásico) con *kšāṭ* (correa de cuero a modo de cinturón).
(45) *sərwāl kšāṭ* (pl. *srāwīl*), pantalón clásico de los ḥassān. Es un pantalón bombacho, similar a los que se han puesto de moda en los últimos años. Este pantalón lleva un tipo de cinturón

gäži lə-ḥrīṯa[47] *kān ʿand-nä waḏ̣īvä*[48]
nzīz lə-ḥṣāyəṛ[49] *ləʿb əs-sīg*[50] *w-uṃṃdyāṛ*[51]
ən-nās ṣhāṛa[52] *taḥt ḏ̣aww əl-qamar*[53]
tbāt tämdaḥ[54] *tsabbaḥ*[55] *aḷ-ḷāhu akbar*
äyyām zmān kānu vərgān
v-ḏu əl-wədyān mən zamān
ḥəss əl-ḥaywān w-əl-bəl tətḥānn
läzz əl-vərsān v-ḏa l-mäkān
ʿādət-nä mā tubäddäl[56]
ən-nās kānət tətḥawwäl [57]

---

llamado *kšāṭ* (tira de cuero larguísima que se usa a modo de cinturón en el *sərwāl*) y parte del cual queda colgando.

(46) *nʿāyəl əṣ-ṣammāṛa*, zapatos hechos por los artesanos tradicionales que son de cuero y tienen unos lazos. El verbo *ṣammaṛ*, *iṣammaṛ* significa “atar los lazos de los zapatos”; *ṣammāṛ* (pl. *ṣammāṛa*) “herrero”.

(47) *ḥrīṯä* “campo de cultivo”.

(48) *waḏ̣īvä* “trabajo; oficio; ocupación”.

(49) *ḥṣāyəṛ* (sg. *ḥṣayṛa*) “esterilla”.

(50) *ləʿb əs-sīg*, juego tradicional formado por 8 palos. Cada uno tiene una cara de color madera y otra de color negro. Se lanzan los 8 palos al aire y cuando caen se cuentan el número de caras negras que son las que se utilizan para avanzar sobre unas casillas dibujadas en la arena. El primero que llega a la meta, gana. Es parecido al juego de la oca.

(51) *uṃṃdyāṛ* (n. fem.), juego tradicional que usa como fichas huesos del fruto de *Balanites Aegyptiaca*. Si juegan dos jugadores, seis será el número de fichas por hueco y seis, el número de huecos, tres para cada jugador. Comienza la partida cuando un jugador reparte las fichas de unos de sus huecos, dejando obligatoriamente una única ficha en él, en dirección de derecha a izquierda y depositando una sola ficha en cada hueco. Si el último hueco en el que se ha depositado la última ficha es par, el jugador ganará las fichas de este hueco.
El juego continuará con el otro jugador que actuará de la misma forma. El juego termina con el jugador que haya ganado más fichas.

(52) *ṣhāṛa* “que velan”.

(53) *taḥt ḏ̣aww əl-qamar* “bajo la luz de la luna”, los beduinos solían, a falta de otro sistema de luz, usar el fuego o la luz de la luna para alumbrarse durante la noche.

(54) *mdaḥ*, *yämdaḥ* “componer y recitar poemas de alabanza del Profeta; cantar las alabanzas del Profeta”. *əl-madḥ* es un género de canto tradicional en Mauritania cuyo carácter religioso lo ha convertido hasta hoy en día en el más difundido por el país. Es el único género que escapa al monopolio de los Īggāwən, v. nota *supra*.

(55) *säbbaḥ*, *isäbbaḥ* significa repetir *subḥāna Allāh* “alabado sea Dios”.

(56) *ʿādət-na mā tubäddäl* “nuestras tradiciones no se cambian”.

mn-blad lə-blad təžžäwwäl
mā vīha l-musäwwäl
hēh ʿādətnä mīzä(58) *ʿan ad-duwwäl*
nəbnu lə-xyām hāḏi ʿādət mūritān
gṛāyət əl-qurʾān(59)
zäyn ən-niyyä(60) *u-limān*
šūv ən-nās v-ər-rīf(61) *zämän lə-xrīf*
əl-žäww ṣḥīḥ u-nḏ̣īf
lə-xḏ̣āṛ w-əṛ-ṛbīʿ
əḏ-ḏbīḥa w-tšaʿšīʿ(62)
šṛāb əl-lbän mä zyän
əl-bādiyya v-ḏa əz-zämän
ball əṛ-ṛāḥa w-əl-ʾämān(63)
šūf əl-vərgān w-ər-rəʿyān
yənẓgu əl-ḥaywān
yäṛəbṭu əl-xərvān
yaḥəlbu əl-lbän v-ət-tādīt(64)
dahṛ əṃ-ṃänäyža(65) *māhu dahṛ sägārīt*(66)
ən-nās tbāt təssārä māhi vtārä
tətnahwal(67) *lə-xbīṭ ət-ṭbal* (68)*w-ən-nēffārä*(69).
ən-nēffārä
äyyām zmān kānu vərgān
v-ḏu əl-wədyān mən zämān

---

(57) *tḥawwäl, yətḥawwäl* “desplazarse (el campamento beduino)”.
(58) *mīzä* “característica; peculiaridad”.
(59) *gṛāyət əl-qurʾān* “estudiar; memorizar el Corán”
(60) *zäyn ən-niyyä* “buenas intenciones”.
(61) *rīf* (pl. aryāf) “campo”.
(62) *tšaʿšīʿ* “cardadura de la lana”.
(63) *əl-ʾämān*, “la seguridad”.
(64) *tādīt* (pl. *tidatən*), “ordeñadero”.
(65) *əṃ-ṃänäyža*, “tabaco en hojas que se fumaba en Mauritania”.
(66) *sägārīt* (col.), préstamo del francés *cigarette* “cigarrillo”.
(67) *tnähwäl, yətnähwäl*, “deleitarse con la música”.
(68) *xbīṭ ət-ṭbal*, “tocar el atabal”.
(69) *nēffārä* (pl. *nēffārāt*), “flauta”.

ḥəss əl-ḥaywān w-əl-bəl tətḥānn
läzz əl-vərsān v-ḏa l-mäkān
hāḏi ʕādət-nä
ulād ḥassān aṣəl-nä
žmāʕa mn-əl-biḍ̣ān(70)
mžammʕa taḥt lə-xyām
v-əl-maḥəḍ̣ra(71) *tažbaṛ-nä*
nägṛāw əl-qurʔān
dīnna l-islām
ʕāṭi qīmä l-imām(72)
əl-ḥukm u-l-iḥtiṛām
ḏīk ʕādət mūritān
ähāh(73) *ṣubb ätāy*(74) *xəḍ̣ḍ̣ əš-šəkwä*(75)
ilāh b-əz-zrīgä(76)
ən-nās mžammʕa mžäwwqa
u-lā bayn-ha əd-däygä
əlli gʕad bayn-hum xlāgu māhi wāsʕa(77)
yədxəl ḍ̣īgä(78)
ən-nās biḍ̣ān(79)

---

(70) *žmāʕa mn-əl-biḍ̣ān*, “un grupo de *biḍ̣ān* reunido”. La expresión alude una costumbre de los *biḍ̣ān* que consiste en reunirse para tratar cualquier asunto de la colectividad siguiendo las normas heredadas.

(71) *maḥəḍ̣ra* (pl. *maḥāḍ̣əṛ*), escuela y universidad de los nómadas; se trasladaban con todas sus bibliotecas a lomos de camello siguiendo los ciclos naturales. Véase, acerca de esta escuela, Ould Mohamed Baba (2012: 348).

(72) *ʕāṭi qīmä l-imām*, “da importancia al *Imām*”. Aunque aquí la palabra Imām significa “el que dirige la oración” y el alfaquí, en general. No se podría descartar que esté relacionada con el Imām Nāṣir ad-Dīn, el alfaquí mauritano que quiso fundar un Imamato en Mauritania en el s. VXII. V. Ould Mohamed Baba (2014b: 178, n. 33).

(73) *ähāh* (interjección) “¡ea!”.

(74) *ṣubb ätāy* “¡sirve el té!”. El té está muy presente en las costumbres de los *biḍ̣ān* por ser un símbolo de hospitalidad y se sirve en todas las reuniones.

(75) *xəḍ̣ḍ̣ əš-šəkwä* “¡maza el odre de leche!”. El odre de leche se maza para obtener la nata. Es una de las actividades cotidianas de la vida tradicional del campamento de beduinos.

(76) *zrīg*, bebida hecha con yogur, agua y azúcar.

(77) *xlāgu māhi wāsʕa* (lit.: “su alma no es ancha”) “susceptible; quisquilloso”.

(78) *dxal, yədxəl ḍ̣īga* “tener un problema”.

təṭgāṭəˁ əllā b-əl-givān[80]
mūritān blād mälyūn šāˁir[81]
šəˁər-na wāˁər b-əl-ˁālam isāˁər[82]
mā naˁəṛvu əl-xāsər
bäyn əl-ˁaṣər[83] *mā yəddāsər*[84]
waqt ḍ̱āma[85] *ən-nās təžžābər*
täbdäˀ tənzəl
waqət-na mustaqqil
inahwal smaˁt tidinīt[86] *w-ṭbäl*

---

(79) *biḍ̱ān* (sing. *biḍ̱āni*), (sinónimo de ḥassāni) significa “blancos” y es el término que se emplea para distinguir la población árabe de la africana en Mauritania porque es un país en donde hay, además de la población mayoritariamente árabe, una minoría africana. Hay que tener en cuenta que entre los Biḍ̱ān hay que contar los numerosos (sudān) árabes de color negro que son completamente árabes lingüística y culturalmente, mientras los Kwaṛ “africanos” no hablan árabe, pero son musulmanes y comparten la cultura islámica con los Biḍ̱ān. Además de su significado etnolingüístico, la palabra Biḍ̱ān alude al hecho de comportarse como los Banū Ḥassān que se caracterizan entre otros, según la tradición oral mauritana, por ser acogedores, generosos, divertidos y les gusta *lə-ġna* (poesía popular ḥassānī) y *aẓawān*, es decir, música tradicional de los *Īggāwən* (cantantes tradicionales formados por familias que han heredado su oficio desde los tiempos antiguos).

(80) *givān* (pl. de *gāv*), poema de cuatro hemistiquios. V. Ould Mohamed Baba (2005: 209).

(81) La expresión *balad al-malyūn šāˁir* “el País de un millón de poetas” para designar a Mauritania fue acuñada en los años sesenta y apareció por primera vez en un artículo de Yūsuf Muqallad bajo el título: نواكشوط أحدث عاصمة في أقصى منطقة من وطننا العربي, publicado en la revista kuwaití *al-ˁArabī* en su número de abril 1967. Desde aquella fecha, el país es conocido en el mundo árabe por esta denominación, al igual que Argelia es conocida como el “País de un millón de mártires”.

(82) *sāˁər ˁan, isāˁər ˁan* “defender”.

(83) *ˁaṣər* (pl. *aˁṣāṛ*) “personas nacidas durante el mismo año. Término equivale en castellano a “quintas”, v. Moliner 1998 II, 840. En la sociedad tradicional Biḍ̱ān, cada quinta forma un grupo diferente y las quintas más jóvenes tienen que respetar a las mayores según un código establecido que nadie debe incumplir si no quiere enfrentarse con las otras quintas.

(84) *iddāsər, yəddāsər* “faltarle el respeto a una persona mayor”. En la sociedad tradicional Biḍ̱ān, es algo intolerable.

(85) *ḍ̱āma*, juego tradicional parecido a las damas. Se hace con un dibujo en la arena y se juega con unos palos y piedras u otros objetos.

(86) *tidinīt*, instrumento musical que tocan los hombres (*īggāwən*) “cantantes”. Las mujeres de estas familias de cantantes profesionales (*tīggiwīt*) tocan otro instrumento llamado *ārdīn* (el laúd de los Banū ḥassān o Biḍ̱ān).

u-läzz əl-xayl[87] *näˁəṛvu ṛkūb əž-žmāl*
äyyām zmān kānu vərgān
v-ḏu əl-wədyān mən zämān
ḥəss əl-ḥaywān w-əl-bəl tətḥānn
läzz əl-vərsān v-ḏa l-mäkān
šṛāb ätāy mən ˁādət-nä
mlāḥəv[88] *ən-nīla mən ˁādət-nä*
ḥatta gäži ləḥrīṯä[89] *mən ˁādət-nä*
əs-sərwāl lə-gšāṭ w-əd-däṛṛāˁa mən ˁādət-nä
nˁāyəl əṣ-ṣamāṛa mən ˁādət-nä
ulād lə-blād äsəm-nä
ˁādət-nä

3. Traducción del texto de la canción

Estas son nuestras costumbres,
[las] que hemos heredado de nuestros abuelos.
Estas son nuestras costumbres,
escuchad nuestras tradiciones.
Ulād Ḥassān son nuestros antepasados.
[Somos] Ulād lə-blād y Maˁlūmä.
El que nos tiene envidia, tiene maldad.
¡Nuestras costumbres!
Antiguamente, había campamentos [de nómadas]
[y] en estos valles, hace tiempo,
[se oían] ruidos del ganado y los camellos gritando,
[había] carreras de jinetes en este lugar.
Nuestra[s] costumbre[s], nuestra buena fama,
nuestro honor es nuestro objetivo [más ansiado],
la hospitalidad es nuestra bandera,
el conocimiento [es algo que] nos gusta,

(87) *läzz əl-xayl* “carreras de caballos".

(88) *mäləḥva* (pl. *mlāḥəv*), (ár. cl. *milḥafa*, pl. *malāḥif*) “túnicas”. La *mäləḥva*, parecida al sarí indio, es el vestido de la mujer de los Biðān.

(89) *gäži ləḥrīṯä* “labrar el campo”.

la alheña es costumbre nuestra,
la *nīlä* (ropa teñida de añil) nos limpia,
la *därrāʿa* es nuestra [vestimenta] característica.
Nuestra[s] costumbre[s] nos hace[n] sentirnos orgullosos.
Somos descendientes de Banū Ḥassān.
Tenemos unas tradiciones,
curiosas(90) y útiles,
de los viejos tiempos (91).
Esto es algo cierto.
En aquellos tiempos,
sólo conocíamos el agua de los pozos.
Nuestra historia.
¡Mira Šinqīṭi y Wadān!
Unos héroes nobles, bondadosos(92) .
Te doy un ejemplo,
[entre] nuestras costumbres, [está el] tiro al blanco;
el *sərwāl* (93) (pantalón clásico) con *kšāṭ* (94)(tira de cuero a modo de cinturón);
los zapatos de *ṣammāṛa*(95).
Labrar el campo era para nosotros un oficio.
[Acostumbrábamos a] tejer esterillas, jugar a *sīg*(96) y *uṃṃdyāṛ*(97).
La gente velaba a la luz de la luna,
pasaba la noche recitando alabanzas al profeta: *aḷḷāhu akbar*.
Antiguamente, había campamentos [de nómadas]
[y] en estos valles, hace tiempo,
[se oían] ruidos del ganado y los camellos gritando,
[había] carreras de jinetes en este lugar.

(90) Lit. “que pican la curiosidad”.
(91) Lit. “tiempo no nuevo”.
(92) Lit. “lugar de bondad”.
(93) V. nota *supra*.
(94) V. nota *supra*.
(95) V. nota *supra*.
(96) V. nota *supra*.
(97) V. nota *supra*.

Nuestras costumbres no se cambian.
La gente se desplazaba.
Iba de un lugar a otro.
A nadie se le pedían cuentas.
¡Ea! Nuestras costumbres son distintas de las de otros pueblos.
Instalamos las jaimas, estas son las costumbres de Mauritania.
Aprender el Corán,
ser bienintencionado y tener fe.
Mira a la gente, en el campo, en la estación lluviosa;
el aire está limpio y sano;
hay pastos y hierbas;
hay matanza y cardadura de la lana.
Beber leche.
¡Qué bonita es la *bādiya* en estos tiempos!
Lugar de descanso y de seguridad.
Mira los campamentos y los pastores
que cuidan el ganado,
que atan los corderos,
que ordeñan la leche.
[Aquellos eran] tiempos de tabaco en pipa, no de cigarrillos.
La gente se movía de noche sin cansarse.
Se deleitaban con música de atabal y flauta.
La flauta.
Antiguamente, había campamentos [de nómadas]
[y] en estos valles, hace tiempo,
[se oían] ruidos del ganado y los camellos gritando,
[había] carreras de jinetes en este lugar.
Estas son nuestras costumbres.
Banū Ḥassān son nuestros antepasados.
Una asamblea de Biḏ̣ān,
reunida bajo las jaimas.
En la *Maḥəḏ̣ra*(98), nos encuentras
estudiando el Corán.

(98) Bebida hecha con yogur, agua y azúcar. V. nota *supra*.

Nuestra religión es el Islam
que da valor al Imām,
al orden y al respeto.
Aquellas son las costumbres de Mauritania.
Sí.
¡Sirve el té!
¡Maza el odre de leche!
¡Trae el *zrīg* (99)!
La gente está reunida divirtiéndose;
y no hay riñas.
Si alguien susceptible está con ellos,
se ve acorralado.
La gente son *biḍ̣ān*(100);
celebran justas poéticas sólo con *givān*(101).
Mauritania es el país de un millón de poetas.
Nuestra poesía es excelente y, en el mundo, (nos) defiende.
No cometemos actos agresivos.
Las quintas no se atacan entre sí.
A la hora de jugar *ḍ̣āma*(102), la gente se reúne
y empieza a jugar.
Disponemos de nuestro tiempo.
Nos deleita escuchar la *tidinīt*(103) y el atabal;
las carreras de caballos y montar en camello.
Antiguamente, había campamentos [de nómadas]
[y] en estos valles, hace tiempo,
[se oían] ruidos del ganado y los camellos gritando,
[había] carreras de jinetes en este lugar.
Tomar té es parte de nuestras costumbres;
las túnicas de añil son parte de nuestras costumbres;

(99) V. nota *supra*.
(100) Los propios *biḍ̣ān* consideran que tienen las cualidades siguientes: acogedores, divertidos, y les gusta *lə-ġna* (poesía popular) y *aẓawān* (música tradicional), etc.).
(101) *givān* (pl. de *gāv*) es un poema de cuatro hemistiquios típico de la poesía popular mauritana.
(102) Juego tradicional parecido al de las damas. V. nota *supra*.
(103) Instrumento musical tradicional. V. nota *supra*.

labrar el campo es parte de nuestras costumbres;
el *sərwāl*(104), el *gšāṭ*(105) y la *daṛṛāʿa*(106) son parte de nuestras costumbres;
Nuestras costumbres.
Los zapatos de *ṣamāṛa*(107) son parte de nuestras costumbres.
Ulād lə-blād es nuestro nombre.
¡Nuestras costumbres!

4. Bibliografía

AŠŠINQĪṬĪ. A. b. al-ʾA. 1911. *Al-wasīṭ fī tarāǧim ʾudabāʾ šinqīṭ*. El Cairo.

FERRANDO, I. / SÁNCHEZ, J.J. (edts.) 2003. *Aida 5th Conference Proceedings*. Cádiz.

MONFERRER-SALA y AL JALLAD (editores), (2010).*The Arabic language across the ages*. Wiesbaden.

OULD CHEIKH, A. 1988. *Eléments d'histoire de la Mauritanie*. Nouakchott.

OULD HAMIDOUN, M. 1952. *Précis sur la Mauritanie*. Saint-Louis.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 1998. "Äṣl əl-Biḏ̣ān: Textos de Məḏḏärəḏrä (Mauritania)". *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 3, 163-201.

OULD MOHAMED BABA, A. S. (2002). "El dialecto de el-Gebla: textos para su estudio", en *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* nº 6.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2003. "Emprunts du dialecte ḥassāniyyä à la langue française", en Ferrando, I. / Sánchez J.J. (edts.) *Aida 5th Conference Proceedings*, pp. 61-74.

OULD MOHAMED BABA, A. S. (2004). "Los berberismos del dialecto árabe ḥassāniyyä de el-Gəblä", *Anaquel de Estudios Árabes* nº 15.

OULD MOHAMED BABA, A. S. (2005). "lə-Ġnä, poesía popular en ḥassāniyya", *EDNA* 9.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2006a. "Los fitónimos más frecuentes en el dialecto ḥassāniyyä". *Anaquel de Estudios Árabes* 17, 173-187.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2006b. "Les euphémismes dans les dialectes

(104) V. nota *supra*.
(105) V. nota *supra*.
(106) V. nota *supra*.
(107) *nʿāyəl əṣ-ṣammāṛa* "zapatos hechos por los artesanos tradicionales", v. nota *supra*.

arabes: le cas du ḥassāniyyä”. *L´arabe dialectal : enquêtes, descriptions, interprétations Actes d´AIDA 6 Cahiers du CERES. Serie Linguistique nº 13*. Túnez.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2007. “Isoglosas léxicas del dialecto ḥassāniyyä”. *Anaquel de Estudios Árabes* 18, 191-200.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2008. *Refranero y fraseología ḥassānī. Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*. Zaragoza.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2010. “Is there more than one variety of Ḥassaniyya?”, en Monferrer-Sala y Al Jallad (editores), *The Arabic language across the ages*, 129-140.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2012. “La *maḥaḍra* mauritana: Una universidad nómada”, *al-Andalus-Magreb* 19, 345-360.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2014a. “Un manuscrito acerca de los emires de Trārza”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 63, 171-184.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2014b. “Nuakchot: un misterioso nombre para una ciudad que emergió del desierto”; en Meouak, M. y de la Puente, C. (edts.) *Vivir de tal suerte. Homenaje a Juan Antonio Souto Lasala* . Córdoba. CNERU- CESIC. Oriens Academic, 367-377.

Publication du Ministère de la Culture, de la Jeunesse et des Sports. 2006. *Nouakchott Capitale de la Mauritanie 50 ans de défi*. Nouakchott.

ROBERT, Denise *et alii* . 1970.*Tegdaoust I, Recherches sur Aoudaghost* . París

TAINE-CHEIKH, C. 1989-. *Dictionnaire Hassaniyya-Français*. París.

ALGUNOS EJEMPLOS DE TRADUCCIÓN DE REFRANES DE *EL QUIJOTE* AL ÁRABE POR TUHAMI AL-WAZZANI Y ABDERRAHMÁN BADAWI

Francisco Manuel **RODRÍGUEZ SIERRA***
Universidad Autónoma de Madrid

BIBLID [1133-8571] 22 (2015) 253-284.

Resumen: En este trabajo se contrastan algunas de las soluciones aportadas por el tetuaní Tuhāmī al-Wazzānī (1903-1972) en su traducción inédita al árabe del *Quijote* a la hora de traducir las paremias cervantinas con las recogidas por ʿAbd al-Raḥmān Badawī en su traducción de 1965. Del examen de los ejemplos expuestos se deduce la preferencia de ambos autores por la traducción literal, frente al recurso a paremias correspondientes existentes en el acervo paremiológico árabe.

Palabras clave: El Quijote; paremia; al-Tuhāmī al-Wazzānī, ʿAbd al-Raḥmān Badawī.

Abstract: This paper contrasts some of the solutions provided by the tetuani Tuhāmī al-Wazzānī (1903-1972) in his unpublished translation into Arabic of *Don Quixote* when translating Cervantes paremias, with those collected by ʿAbd al-Raḥmān Badawī in his translation of 1965. It may be deduced from the examples the preference of both authors for instances of literal translation, instead of resorting to equivalent existing proverbs in Arabic.

Keywords: Don Quixote; paremia; al-Tuhāmī al-Wazzānī, ʿAbd al-Raḥmān Badawī.

ملخص: يقارن هذا البحث بين النتائج التي أتى بها العلامة المغربي التهامي الوزاني (1903-1973) في ترجمته غير المنشورة لكتاب *دون كشوت* إلى اللغة العربية لدى تناوله بعض الأمثال والحكم وبين ترجمة هذه الأمثال من قبل الباحث المصري عبد الرحمن بدوي (1917-2002) عند ترجمته هذا العمل الخالد عام 1965. ويستنتج من هذه المقارنة ميل كلا المترجمين نحو ترجمة حرفية دون اللجوء إلى أمثال متوافرة في رصيد التراث العربي.

---

* E-mail: franciscom.rodriguez@uam.es. Grupo de Investigación de la UAM “F-082 Ideologías y Expresiones Culturales Árabes Contemporáneas - IEXCUL”.

كلمات مفاتيح: دون كشوت؛ مثل؛ التهامي الوزاني؛ عبد الرحمن بدوي.

1. Paremias, refranes y máximas.

Al hablar de frases sentenciosas –más o menos fijadas y reconocidas– y portadoras de algún tipo de saber o conocimiento moral o práctico, tradicionalmente se ha tendido a distinguir entre las que son el resultado de un saber popular, anónimo en cuanto que su origen es colectivo y cuya autoría no se atribuye a una persona en concreto, y aquellas otras cuya autoría sí es rastreable y es fruto de la experiencia o saber personal de un individuo concreto. Lo cierto es que los términos que hacen referencia a este tipo de frases sentenciosas son muchos en la tradición cultural española (refranes, proverbios, sentencias, dichos, adagios, máximas, apotegmas, etc.) y sus respectivas definiciones prolijas y, en ocasiones, difíciles de delimitar. En todo caso, parece que en el seno de la *paremiología*, o estudio de este tipo de expresiones, podemos hacer esta distinción entre ejemplos de autoría anónima y colectiva, y otros de autoría más o menos definida. El diccionario de la RAE entiende por *paremiología* el "estudio de los refranes", sin más especificaciones; y "refrán" como "dicho agudo y sentencioso de uso común", lo cual no impide que la autoría del dicho sea conocida: simplemente estaríamos hablando de expresiones sentenciosas de uso más o menos extendido. Todo ello no impide tampoco que una frase sentenciosa de rastreable autoría acabe formando parte, merced a su éxito entre los hablantes, del acervo popular, aunque su origen acabe siendo desconocido para el común.

Aristóteles distinguía en el libro II de la *Retórica* entre *gnomé*, o sentencia fruto de la reflexión de un hombre sabio; y la *paroimia*, o sentencia que se diferenciaría de la primera en ser de procedencia anónima y fruto de la experiencia colectiva (Retórica 1395a)[(1)]. Del interés del Estagirita por estas cuestiones da cuenta el hecho de que podría haber dedicado también un libro, titulado *Paremias*, a estas cuestiones, y que en libro III de la *Retórica* (1413[a]) define los proverbios como "metáforas de especie a especie" (García Romero 1999: 219-220), es decir, como un tipo de metáfora. Este carácter metafórico,

(1) Aristóteles califica las paremias como "reliquias de la antigua filosofía" (García Yebra 1991: 11).

"traslaticio", tiene su importancia a la hora de traducir proverbios o refranes, en la medida en que el traductor puede asumir una estrategia similar a la aplicada en el caso de la traducción de metáforas. El DRAE define *paremia* como "refrán, proverbio, adagio, sentencia", dándole así un sentido más general y englobador, y lo hace derivar del griego "παροιμία" (proverbio)(2).Tal binomio, *gnomé* y *paroimia*, se convierte en español en el binomio "máxima" y "refrán", donde el primero término queda definido como "sentencia, apotegma o doctrina buena para dirigir las acciones morales" (recuérdese el latinismo *maxima sententia*). Dicho así, parecería que la máxima ofrecería una dimensión culta, frente al refrán, tendente hacia lo popular aunque no necesariamente vulgar.

2. Los refranes en *El Quijote*.

La relevancia de los refranes en el lenguaje de *El Quijote* ha merecido desde siempre numerosos estudios y la atención de sus lectores a nivel popular. En la mente de cualquier hablante del español está presente, en lo que toca a *El Quijote* y sus personajes, la imagen de un Sancho adicto a los refranes populares y de un Don Quijote locuaz y sentencioso. El propio texto cervantino, por boca de Alonso Quijano, ofrece una definición de refrán: "[…] los refranes son sentencias breves, sacadas de la experiencia y especulación de nuestros antiguos sabios" (II, 67). Numerosos estudios se han llevado a cabo sobre los refranes, aforismos, etc., que en *El Ingenioso Hidalgo* aparecen. Desde los estudios de José Coll y Vehí (1874) y José María Sbarbi y Osuna (1874-78), hasta los más recientes de Marí (1989), Calero (2000) o Juan Herrero Cecilia (2013), el lector interesado podrá encontrar la bibliografía imprescindible sobre esta cuestión. En el volumen complementario de la edición de *El Quijote* del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico (2004) se incluye el estudio "Los refranes de *El Quijote*" (882-895), al cuidado de Miguel Requena, donde se censan exclusivamente los refranes de origen popular, haciendo omisión de los de adscripción erudita y las frases hechas "con la excepción de algún caso que haya tenido acogida en los refraneros" (882), con localización del repertorio de refranes donde se recoja el que en *El Quijote* consta, en ocasiones con variantes. La cuestión de los refranes en *El Quijote* han servido para estudios del "mínimo

(2) Para una etimología de *paroimia*, véase el interesantísimo artículo de García Romero (1999), en la revista *Paremia*, publicación ésta muy útil para el tema de este artículo.

paremiológico español" (véase Tarnovska 2004); para explorar sus posibilidades didácticas para la enseñanza del español (Barbadillo 2006; Sevilla Muñoz 2005); para dar cuenta de la configuración narrativa del personaje ficticio (Estévez Molinero 1999; Herrero Cecilia 2013), etc.; incluso se ha estudiado la potencia creadora de refranes por parte de Cervantes (Rodríguez Valle 2008). Al peso de esta faceta paremiológica en *El Quijote* podría atribuirse el hecho de que una frase de contenido más bien anodino y neutro como "Con la iglesia hemos dado, Sancho" (II, IX), que no significa más que lo que dice, 'Hemos encontrado la iglesia', es decir, el edificio de la iglesia de El Toboso que caballero y escudero andaban buscando por las calles del pueblo entre las sombras de la noche, haya devenido en proverbio de común uso en el español actual. Y también que en ocasiones se utilice *El Quijote* como referencia de autoridad para el uso de un refrán o un aforismo (Tarnovska 2005).

Por otro lado, el establecimiento de un vínculo entre el refranero árabe y el castellano ha sido tema de estudio, ante la evidencia de la transmisión e intercambio de muchos elementos de este acervo cultural, especialmente por la presencia de hablantes de árabe de la Península Ibérica durante siglos (véase, por ejemplo, Fórneas Besteiro 1999; García Gómez 1977; Martínez Kleizer 1953). Se ha estudiado también el problema cultural que supone la traducción de refranes españoles al árabe (Gogazeh 2005; El Madkouri Maataoui 2010), sea bajo la etiqueta de "refrán" como de "unidad fraseológica" (Boughaba 2014), sobre la base del concepto de "culturema", que se definiría como "un elemento verbal o paraverbal que posee una carga específica en una cultura, y que al ser transferido a otra cultura, puede provocar una transferencia nula o distinta al original" (Molina Martínez 2006: 79). El concepto de culturema soporta muchas definiciones y su origen no está claro, y suele ser atribuido tanto a Christiane Nord o a Hans J. Vermeer (Luque Nadal 2009: 95)[(3)].

Más recientemente, y en relación directa con el tema que nos interesa, Yasmeen Mahmoud Ahmed (Mahmoud Ahmed 2014) ha comparado las traducciones que de una serie de refranes que aparecen en *El Quijote* se hacen en las tres traducciones que existen hasta el momento, a saber, las de ʿAbd al-

(3) La definición de Vermeer sería: "Un fenómeno social de una cultura A que es considerado relevante por los miembros de esta cultura y que, cuando se compara con un fenómeno social correspondiente en la cultura B, se encuentra que es específico de la cultura B" (citado por Luque Nadal 2009: 95).

Raḥmān Badawī [Abderrahmán Badawi] (1998 [1965]), Sulaymān al-ʿAṭṭār [Sulaymán al-Attar] (2002); y Rafāʿat ʿAṭfah [Refa'at Atfeh] (2004). Yasmeen M. Ahmed selecciona estas traducciones al ser las únicas completas y directas desde español al árabe. Existe una traducción anterior de ʿAbd al-ʿAzīz al-Ahwānī [Abdelaziz al-Ahwani], publicada en El Cairo en 1957, pero solo de la Primera Parte de *El Quijote*, además de omitir relatos secundarios de la relevancia de *El Curioso Impertinente*, por ejemplo(4). El estudio de Yasmeen M. Ahmed se centra en una cuarentena de refranes que aparecen en *El Quijote*, todos con correspondencia entre el refranero árabe, apoyándose en los refraneros españoles de Sbarbi (1922) y el muy antiguo de Correas (1906 [1627]), ambos disponibles *on line*; y en los refraneros árabes de al-Maydānī (1955 [1838-1843]), Taymūr (1956) y Ṣīnī (1992).

Basándose en los estudios de Julia y Manuel Sevilla, en cuanto "correspondencia literal" y "correspondencia conceptual" (2005: 353), y de Corpas Pastor (2003), distingue su corpus estudiado en tres categorías según la relación entre la combinación de lenguas: correspondencia conceptual y literal; conceptual con leves alteraciones formales; y conceptual con expresión totalmente diferente (Mahmoud Ahmed 2014: 70). Tras comparar las soluciones dadas por los traductores de las tres versiones al árabe, mencionadas más arriba, Mahmoud Ahmed observa que "la traducción palabra por palabra de los refranes ha sido la estrategia dominante […]. Los tres traductores tienden a exotizar la obra" (2014: 63), de manera que:

> [L]as traducciones al árabe de los refranes de nuestro corpus, aunque mantiene en muchos casos la estructura formal de los originales, carecen de intencionalidad e, insertados en un contexto, también carecen de sentido. En este caso el lector del texto árabe, para mantener coherente el discurso conversacional y conseguir una exacta comprensión, tiene que rechazar el sentido literal y descifrar el significado encerrado en la traducción del refrán. (*Ibídem*)

Añade asimismo que ha conseguido identificar unos 10 refranes que aparecen en *El Quijote*, de un monto de 200 paremias, con un correspondiente conceptual y literal árabe (5%), y otros 30 con correspondientes con alteraciones formales en algún grado (15%).

(4) Para más información sobre estas traducciones, véase Aguirre de Cárcer (1991); Rodríguez Sierra (2009).

Por nuestra parte, vamos a realizar una operación de comparación similar, pero con dos limitaciones. En primer lugar, compararemos la labor de dos traductores: la del egipcio Abderrahmán Badawi, antes mencionado y autor de una traducción publicada en 1965, y la de tetuaní al-Tuhāmī al-Wazzānī [Tuhami al-Wazzani], una traducción inédita, conservada solo en manuscritos, y que se detiene en el capítulo XIV de la Segunda Parte. En segundo lugar, nos limitaremos también en una quincena de refranes que encontramos hasta el capítulo XXV de la Primera Parte.

Por otro lado, interesa observar, más que la eficiencia de la solución dada al problema de traducción al que se enfrentaban ambos traductores, las semejanzas y diferencias que dejen ver una particular estrategia general de traducción. Nuestras conclusiones no tienen valor estadístico, por cuanto se trata de un número reducido de ejemplos, pero sí puede ser botón de muestra de tendencias apuntadas, como veremos. Además, puede ser de interés contrastar las opciones tomadas por dos traductores de perfil tan divergente: uno, Badawi, es egipcio, cosmopolita, filósofo de relevancia internacional, políglota; el otro, al-Wazzani, es marroquí, de erudición tradicional, relativamente autodidacta, con su vida intelectual y personal centrada en su patria chica de Tetuán. A ello se añadirían las particularidades de cada texto: la traducción de Badawi fue publicada y ha conocido desde 1965 varias reediciones; la traducción de al-Wazzani, por el contrario, permanece inédita y solo conservada en manuscritos.

3. Al-Wazzani

Tuhami al-Wazzani (1903-1972) fue un personaje crucial de la vida cultural tetuaní del siglo XX. De formación en parte tradicional y en parte autodidacta, pertenecía a una familia sherif tetuaní, fundadora de la cofradía religiosa *wazzaní* y establecida en esta ciudad desde mediados del s. XIX. Asimismo fue fundador de escuelas en Tetuán, de la Facultad de Teología de la que fue rector y profesor hasta su fallecimiento, participó de manera destacada en el movimiento nacionalista marroquí, regentó una editorial (*Al-Rīf*) y dirigió un periódico con el mismo nombre. Es autor de una *Historia de Marruecos* (تاريخ المغرب) publicada en Tetuán en tres volúmenes en 1940, así como relatos de ficción como *La estirpe de hombre y genios* (سليل الثقلين), publicado por entregas en *al-Rīf* en 1950, y una autobiografía, *La Zagüía* (الزاوية) publicada asimismo por entregas en el mencionado periódico y luego como libro por su editorial en 1942

(al-Khatib 2000: 143-150).

Respecto a su traducción de *El Quijote*, es incompleta y abarca desde el capítulo I hasta el capítulo XIV de la Segunda Parte. Se encuentra en nueve cuadernos manuscritos depositados en la Biblioteca Pública de la ciudad de Tetuán, numerados del 26 al 34, aunque los contenidos no son correlativos, y con dataciones a los márgenes. Según las fechas estaríamos ante un proyecto de traducción iniciado a mediados de 1951, continuado hasta abril de 1954, que se interrumpe para ser retomado entre febrero de 1961 y octubre de 1966. Hay que reseñar que entre 1951 y 1952, Tuhami al-Wazzani publicó en la revista que dirigía, *Al-Rīf*, tres entregas breves de pasajes de *El Quijote* en los números 1028, 1029 y 1030, respectivamente en las fechas 17/12/1952, 28/12/1951, y 14/01/1952; es decir, al comienzo de la labor traductora de acuerdo con las dataciones que aparecen en los cuadernos (Rodríguez Sierra 2007: 146-149).

4. Badawi

Abderrahmán Badawi (1917-2002) fue uno de los más grandes filósofos árabes del siglo XX. De formación exquisita, enciclopédica y relativamente elitista, se graduó en filosofía por la Universidad de El Cairo en 1938 y defendió posteriormente en 1944 su tesis doctoral titulada *El problema de la muerte en el existencialismo*. Está considerado uno de los introductores de la corriente existencialista en la filosofía árabe. Autor de gran producción, llegó a firmar unos 150 trabajos, entre libros y artículos de enciclopedias. Obra suya importantísima fue *La transmisión de la filosofía griega al mundo árabe* (1968 [1940]) y *Humanismo y existencialismo en el pensamiento árabe* (1947). Fue docente universitario en Francia, Libia, El Líbano y Kuwait. Políglota, leía con soltura, además de su idioma materno árabe, francés, alemán, inglés, italiano, español, griego y latín. Tradujo al árabe obras clásicas del acervo cultural occidental, tanto filosóficas como literarias. En el caso de obras españolas, tradujo al árabe *El Lazarillo de Tormes*, *La zapatera prodigiosa de Lorca*, y, sobre todo, una pionera traducción de *El Quijote* (1965), la primera íntegra y de calidad, con notas a pie de página utilísimas para el lector árabe, pero sin abrumar con despliegues de erudición. En la introducción con la que presenta su traducción de la obra cumbre de Cervantes, escrita sin embargo entre 1955 y 1956, y a caballo entre Madrid y Berna, donde a la sazón era agregado cultural, ofrece al lector árabe un panorama general de la vida y obra de Miguel de

Cervantes pensando en la audiencia árabe, donde presenta, llegado el momento del análisis, una interpretación arquetípica de la oposición binaria entre los personajes de Alonso Quijano y Sancho Panza, individuos ficcionales representantes de universales humanos de idealidad-realismo, etc., tan al uso en la reflexión de la Literatura Comparada de la época. Desde 1975 vivió ya permanentemente en París, y murió el 2002 en El Cairo, donde fue trasladado tras deteriorarse su salud irremediablemente(5).

5. Sobre la traducción de refranes.

Siguiendo los presupuestos paremiológicos establecidos por Sevilla Muñoz, podemos distinguir entre paremia y fraseologismo, donde el primero sería "un enunciado breve y sentencioso memorizado y repetido por los hablantes", y el segundo "combinaciones estables de dos o más palabras que funcionan como elementos oracionales" (Sevilla Muñoz 2004: 125). Por otro lado, el refrán, "perteneciente al grupo de las paremias propiamente dichas" se caracteriza por ser "una enseñanza encapsulada de estructura por lo general bimembre y de cierta jocosidad, sacada de la experiencia, de forma breve o lapidaria y con elementos mnemotécnicos" (2005: 126). Además, "[p]or su temática y sentido, hay refranes de alcance reducido y refranes de alcance general, denominados también universales paremiológicos", que a su vez "pueden ser transculturales o translingüísticos" (126).

El problema de la traducción de las unidades fraseológicas en general, de las que las paremias son parte, plantea la conocida cuestión de que "la interpretación estándar no es de tipo literal, ni la suma composicional de los significados" (Corpas 1996: 163). Gutiérrez Díez relaciona esta característica, es decir, "la falta de relación entre el significado último de la expresión y los significados individuales de los elementos léxicos que lo integran" (1995: 31), con lo que denomina "exocentrismo", una de las características del idiomatismo que apunta a la opacidad, frente al "endocentrismo", que apuntaría a la transparencia del sentido (Ibídem: 35). Otras características serían la "fijación" y el "marcaje fonoestilítico" (Ibídem: 36).

Ponce Márquez, siguiendo los trabajos de Xatara (2001), Rádis (2006),

(5) http://elcorresponsal.com/modules.php?name=ElCorresponsal_Biografias&req_bio_id=285; http://global.britannica.com/EBchecked/topic/862937/Abdel-Rahman-Badawi; http://www.theguardian.com/news/2002/aug/19/guardianobituaries.obituaries.

establece cuatro tipos de expresiones idiomáticas, desde el punto de vista del proceso traductor: 1) de grado 1, cuando existe equivalencia literal en las dos lenguas implicadas, "tanto en lo que respecta a la imagen como en el contenido metafórico"; 2) de grado 2, con similitud sin equivalencia total; 3) de grado 3, cuando el significado en un idiomatismo en una lengua se refleja en un idiomatismo de la otra, pero con estructuras sintácticas y/o unidades léxicas muy diferentes; y 4) de grado 4, cuando no hay correspondencia de ningún tipo entre las dos lenguas (Ponce Márquez 2011: 5). Establece Ponce un protocolo de traducción de idiomatismos, partiendo de la idea de Gutiérrez Díez de que la mayoría de "[l]os procedimientos o técnicas de traducción […] no son específicos o exclusivos de esta parcela, sino de la traducción en general, tanto de las expresiones idiomáticas como de las no idiomáticas" (Gutiérrez Díez 1995: 38), y de que "el objetivo final de la traducción de las expresiones idiomáticas consiste en expresar en el marco cultural meta el mismo mensaje del marco cultural origen expresado en su LO" (Ponce Díez 2011: 8). Dicho protocolo constaría de cinco fases (Ponce Díez 2011: 9) que podría resumirse en que, una vez identificado el contexto situacional en el texto original (fase 1), el traductor se plantearía propiciar en el lector meta el mismo efecto experimentado por el lector original (fase 2), tras lo cual observaría si una traducción literal puede ser funcional a estos efectos (fase 3); si fuere funcional, optaría por tal traducción literal (fase 4); y si no lo fuere, el traductor optaría "por otro protocolo de actuación cuya finalidad consistirá en encuadrar el TM [texto meta] dentro del parámetro de la funcionalidad" (Ponce Díez 2011: 9).

No obstante, el parámetro de la traducción literal puede convertirse en estrategia de traducción en función del "encargo de traducción", o "conjunto de especificaciones, explícitas o implícitas, que guía tanto el trabajo del traductor como el del revisor"(6). Así, la tendencia a la traducción más o menos literal, en el sentido no de palabra por palabra, sino de traducción fiel apegada al original, puede darse en el caso de texto con cierta autoridad, como los textos literarios. Peter Newmark, como es sabido, defiende el valor de la traducción literal bien entendida: para él la traducción literal sería una gradación que va desde palabra

(6) Ponce Díez (Ponce Díez 2011: 10, nota 14) cita la tesis doctoral de Silvia Parra Galiano *La revisión de traducciones en la Traductología: aproximación a la práctica de la revisión en el ámbito profesional mediante estudio de casos y propuestas de investigación*. Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 2005. Accesible en http://hera.ugr.es/tesisugr/15472905.pdf.

por palabra hasta proposición por proposición, y una estrategia de traducción que considera “el principal procedimiento de traducción […] en el sentido de que es el punto de partida de la traducción” (Newmark 1999 [1987]: 101-102). Denomina los textos expresivos (es decir, los literarios) como “sagrados” y entiende que, como norma, se traducen situándose en el plano del autor y acogiéndose a lo que llama “método semántico”, propio de los textos expresivos (Newmark 1999: 71 y 83), método que, en todo caso distingue del literal, del que se aparta en la medida que tiene en cuenta los valores estéticos del texto y del lector meta.

Por otro lado, como se ha apuntado más arriba, la relación entre la paremia y la metáfora es comúnmente aceptada (*Retórica*, 1413ª; Privat 1997; García Romero 1999, por ejemplo). Este carácter metafórico de gran número de paremias hace que se pueda distinguir, como hace María Lucía Navarro Brotons (Navarro Brotons 2010) entre *refranes metafóricos* y los que no lo son, donde los primeros serían idiomáticos de modo que su sentido global no provendría del sentido de las partes. Un ejemplo de refrán metafórico sería “por la boca muere el pez”, frente un refrán no metafórico “más vale prevenir que lamentar”. Es obvio que el primer caso puede plantear problemas de comprensión para el lector de la lengua meta si no se interpreta debidamente la metáfora, y que en el segundo caso –en el que el sentido se corresponde más o menos con la suma de significados de sus componentes– la mera traducción del segmento puede resultar perfectamente funcional. Considerar propuestas para la traducción de metáforas puede ser útil cuando se trata de llevar a cabo la misma operación con las paremias en general y los refranes en particular. Sin extendernos demasiado, podemos remitir a la posición siempre particular a la par de pedagógica de Peter Newmark, quien, respecto a “las metáforas originales que crea o cita el escritor en la LO […] si se trata de textos expresivos o autoritativos, éstas se deberían traducir literalmente, ya sean universales, culturales u oscuramente subjetivas”, ya que “encierran el alma del mensaje de un escritor importante” y “constituyen una fuente de riqueza para la LT” (Newmark 1999: 158); posición que matiza seguidamente al afirmar que “si una metáfora original, por otra parte cultural, […] parece algo oscura y no muy importante, pueden reemplazarla a veces por una metáfora descriptiva o pasar únicamente su sentido” (Ibídem).

Dejando de lado el carácter más o menos de prescriptivo, por pedagógico, de Newmark, su posición se basa en que en la medida en que no exista un

equivalente directo e inmediato, en cuyo caso no habría duda, y en la medida en que el sentido de la metáfora se perciba como comprensible, conviene una traducción tendente a la literalidad, con lo que se salvaguardaría el texto “sagrado” de la obra literaria original, sobre todo si se trata de un clásico, y se contribuiría por ende a enriquecer la lengua meta. Tal posición resulta fácilmente extrapolable a la traducción de refranes. También respecto a la traducción de metáforas, aunque desde posiciones metodológicas bastante diferentes, poniendo el acento en la descripción, más que en la prescripción, Gideon Toury propone hasta seis combinaciones posibles: 1) metáfora por la “misma” metáfora; 2) metáfora por otra “diferente”; 3) metáfora por no-metáfora; 4) metáfora por 0, es decir, la omisión completa […]; 5) no metáfora por metáfora y 6) 0 por metáfora, es decir, mera adición no motivada de una metáfora (Toury 2004: 126-127). Sobre esta cuestión, afirma Toury que las tres primeras posibilidades son las normalmente consideradas, que respecto a la cuarta –y con más razón la quinta y las sexta, diríamos nosotros–, “los escritores preocupados por los ‘derechos’ del texto origen se niegan a reconocer la sustitución por 0 como una solución legítima en traducción, o bien solo la reconocen en el caso de metáforas ‘poco importantes’, o en el caso de las que se usan en textos ‘poco importantes’” (Toury 2004: 126).

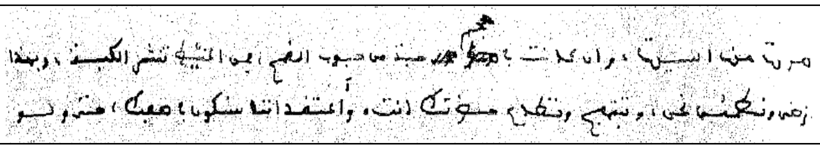
Así pues, podemos prever que la traducción al árabe de los refranes de *El Quijote*, y por tanto, la quincena que hemos seleccionado, podrán caer en los siguientes supuestos: a) correspondencia total en ambas lenguas con coincidencias en lo formal y en el sentido; b) similitud sin total coincidencia formal; c) correspondencia en el sentido, pero con fuertes alteraciones en lo formal; d) falta de correspondencia. A esto habría que añadir, al hilo de lo apuntado más arriba por Toury, posibilidades que en la práctica traductológica pueden darse: traducir refrán por “no refrán”; refrán por 0 (la omisión total); y “no refrán” por refrán, siendo este último caso difícil de contemplar en este estudio.

6. Los refranes.

Para este estudio hemos tomado paremias que aparecen en los primeros 25 capítulos de *El Quijote*. Suman en total quince unidades fraseológicas que se muestran: a) en su original castellano, en su contexto lingüístico y la unidad fraseológica a analizar en cursiva nuestra; b) en la imagen del manuscrito

original de la traducción de Wazzani; c) en la transcripción del manuscrito para facilitar su lectura; y d) en la versión de Badawi. Las paremias seleccionadas son principalmente refranes acuñados, salvo el numerado como II (“no más verdadera que los milagros de Mahoma”). Como ya se ha apuntado, la muestra seleccionada puede no tener un valor estadístico, pero lo cierto es que en el grupo examinado se encuentran la mayoría de los refranes listados hasta el capítulo XXV de la Primera Parte de *El Quijote* (véase la lista en Tarnovska 2005: 294-300). Es decir, si bien constituyen una parte del conjunto de la obra, sí están muchos de los que son en aproximadamente una cuarta parte del libro. Por tanto, con las debidas prevenciones, sí podemos considerar los ejemplos estudiados como número y selección suficientes para dejar constancia de tendencias expresadas por ambos traductores, Tuhami al-Wazzani y Abderrahmán Badawi.

I. “…que vuestra merced sea servido de mostrarnos algún retrato de esa señora, aunque sea tamaño como un grano de trigo; *que por el hilo se sacará el ovillo* y quedaremos con esto satisfechos y seguros, y vuestra merced quedará contento y pagado; y aun creo que estaremos ya tan de su parte…” (Capt. IV-I).


“صورة هذه السيدة، وان كانت في حجم حبة من حبوب القمح، فمن الخيط تنشر الكبة، وبهذا نرضى ونطمئن نحن، وتبتهج وتطاع حضرتك أنت. وأعتقد اننا سنكون في صفك، حتى ولو ...”. (Wazzani)
“نقول إننا نلتمس أن تتفضلوا فترونا صورة لها، حتى لو لم تكن أكبر من حبة الشعير، فإننا نستطيع أن نحكم بالنموذج على الأصل، فتستريح ضمائرنا، ويرضى جنابكم، بل أعتقد أننا في صفها مقدماً ...”. (Badawi)

Refrán recogido en el repertorio de Correas con la explicación siguiente: “Suélese rodar un ovillo debajo de arca o estrado, y por el hilo que deja

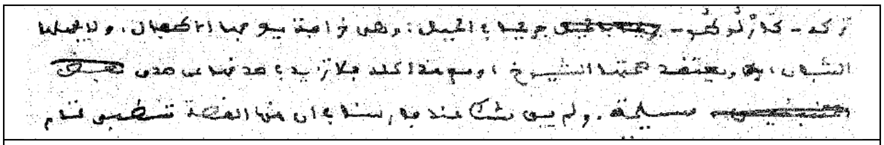
rastrando se saca dónde está" (Requena 2004: 888). Es frase común y corriente en el español actual para expresar la posibilidad de deducir una realidad a partir de una parte de la misma. En la tradición paremiológica árabe estándar no parece haber un refrán o sentencia con un sentido similar que incluya los términos "hilo" u "ovillo", aunque en el acervo dialectal no puede descartarse. Por ejemplo, hay un refrán iraquí, لقينا رأس الشليلة, (lit: "hemos encontrado el cabo del ovillo")[(7)], con un sentido muy similar al caso que nos ocupa, aunque no tanto para significar 'la pista que lleva a localizar el ovillo', como el cabo o extremo que permite desenredar el ovillo, es decir, la pista o el elemento que permite solucionar un problema o esclarecer una cuestión. En todo caso, el ejemplo árabe que mencionamos apela, al igual que el refrán castellano, a la idea de 'deducción del todo contando con una parte'. El refrán cervantino parece resultar fácilmente comprensible para el receptor árabe, dado el contexto en el que se incluye: los mercaderes piden a Don Quijote una muestra, aun ínfima, del rostro de Dulcinea para poder juzgar y deducir la belleza real de la dama; de la muestra que se aporte, podrá deducirá la realidad.

Wazzani opta por una traducción más o menos literal: "فمن الخيط تنشر الكبة" (/min al-ḫayṭ tunšaru al-kubba/), es decir, "del hilo se desenrolla el ovillo", con un sentido similar al ejemplo iraquí y al castellano. Badawi, por el contrario, opta por lo que Toury calificaría de "metáfora > no metáfora"; es decir, por simplemente expresar el sentido: "فإننا نستطيع أن نحكم بالنموذج على الأصل" (/fa-innanā nastaṭīʿ an naḥkuma bi-l-namūḏağ ʿalà al-aṣl/), literalmente "de modo que podamos juzgar el original por el modelo", en lugar de aportar una paremia, bien a través de un refrán árabe previo, bien con una traducción literal, o bien con la creación de "una estructura semejante a la del refrán" (Pérez Cañadas & Comendador 1997: 456).

En resumen, parece haber una correspondencia de grado 3 (similar idiomatismo con sintaxis y léxico diferentes), pero los traductores se inclinan por la traducción, bien literal, bien del sentido.

II: "…historia sabida de los niños, no ignorada de los mozos, celebrada y aún creída de los viejos, y, con todo esto, *no más verdadera que los milagros de Mahoma*". (Capt. V-I).

(7) Comunicación personal del profesor Waleed Saleh.


“وهي خرافة يعرفها الاطفال، ولا يهملها الشبان، ويعتقد صحتها الشيوخ، ومع هذا كله فلا تزيد في صدقها عن صدق مسيلمة، ولم يبقَ شك عند فارسنا في ان هذا القصة تنطبق تمام الانطباق”. (Wazzani)
“وهي حكاية يعرفها الأطفال، ولا يجهلها الشباب، ويثنى عليها بل يصدقها الشيوخ، وفوق هذا وذاك ليست أصدق من بعض المعجزات”. (Badawi)

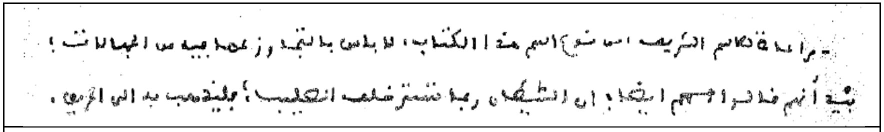
En este caso no estamos ante un refrán recogido en los compendios de referencia, aunque el segmento seleccionado si parece tener forma de unidad fraseológica o de paremia, y responde a un culturema propio de la época de elaboración de *El Quijote*: Mahoma es un falso profeta y, por tanto, es el paradigma de la falsedad. Wazzani y Badawi optan por soluciones diametralmente opuestas, y en ambos casos con la interferencia evidente del tabú religioso en forma de adaptación a la cultura de llegada. Wazzani, un *sheij* marroquí, de formación tradicional y él mismo un personaje de fuertes implicaciones en la vida religiosa tetuaní, opta por sustituir el culturema. Si estamos hablando de ‘personaje religioso histórico paradigma de lo falso’ Wazzani allega el equivalente: Musaylima al-kaddāb (مسيلمة الكذاب), falso profeta de los primeros años del Islam (Nicholson 1907: 183-184), y que ha dado en el acervo cultural árabe la frase “أكذب من مسيلمة” (‘más mentiroso que Musaylima’) (Boughaba 2014: 211). Así, Wazzani traduce: “ فلا تزيد في صدقها عن صدق مسيلمة” (/fa-lā tazīdu fī ṣidqi-hā ˁan ṣidq Musaylima/), ‘no más veraz que Musaylima’, acertando en encontrar el culturema correspondiente, que implica cambiar el actante de la paremia y eliminar la referencia a los milagros.

Badawi, por su parte, opta por eliminar la referencia a un “personaje religioso histórico paradigma de la falsedad”, con lo que el resultado no parece conservar la forma de aforismo: “ليست أصدق من بعض المعجزات”, (/laysa aṣdaq min baˁḍ al-muˁǧizāt/), ‘no más verdadero que algunos milagros’. La omisión se debe claramente al escrúpulo religioso, extremo que el propio Abderrahmán

Badawi confiesa en nota al pie cuando afirma “hemos retocado el texto eliminando una palabra inapropiada” [عدلنا في النص بحذف كلمة نابية] (Badawi 1965: 60). Estaríamos pues ante la opción “metáfora > no metáfora”.

Tendríamos pues, la existencia de una correspondencia de grado 3: culturemas parejos o similares, pero expresados por sintaxis y léxico diferentes. La solución ha sido por parte de Wazzani trasladar el culturema equivalente, que se expresa con un cambio de sintaxis y léxico; y por parte de Badawi la opción ha sido ‘metáfora > no metáfora’.

III. “–Por nombre tan santo como este libro tiene, se podía perdonar su ignorancia; mas también se suele decir ‘*tras la cruz está el diablo*’. Vaya al fuego”. (Capt. VI-I).


“– مراعاة للاسم الشريف، من نوع اسم هذا الكتاب، لا بأس بالتجاوز عما فيه من الجهالات؛ بيْد انهم قالوا أيضا: ان الشيطان ربما تستر خلف الصليب؛ فليذهب به الى الحريق”. (Wazzani)
“إن اسماً مقدساً كهذا الذي يحمله هذا الكتاب قد يستوجب العفو عن جهله. لكن يجب ألا ننسى المثل الذي يقول: ”وراء الصليب إبليس“. فليذهب إلى النار”. (Badawi)

Recogido por Sbarbi, donde dice se aplica a los “hipócritas, que con la apariencia de virtud encubren sus vicios. También se aplica al peligro de que las obras se vicien por la vanidad del que las hace” (1922: 258). Se refiere a él Yasmeen Mahmoud Ahmed, quien propone como correspondiente un refrán árabe recogido por Taymur: “يصلي الفرض وينقب الأرض” (Reza la oración y cava la tierra) (Mahmoud Ahmed 2014: 59-60). Según Taymur el refrán expresa la idea de realizar al tiempo actos justos y actos reprobables, lo cual remite a la idea de hipocresía (Taymur 1986: 521).

El contexto en que aparece el refrán es el expurgo de los libros de la biblioteca de Alonso Quijano. Cuando llega el turno al libro titulado *El*

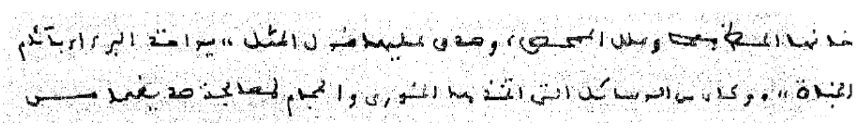
Caballero de la Cruz, el cura hace un juego de palabras con el título y el refrán, y concretamente con la palabra ‘cruz’, juego que se perdería de aceptarse la propuesta de Yasmeen Mahmoud Ahmed. El correspondiente parémico existe, pero el contexto textual lo desaconseja, con lo que se hace evidente la necesidad de tener en cuenta tanto la existencia de una paremia correspondiente como la lógica interna textual.

Tanto Wazzani como Badawi optan por traducir el refrán, pero sin comunicarle forma de aforismo (brevedad y cierto ritmo interno). El sentido es fácil de deducir por el lector árabe, nuevamente gracias al contexto, pero también por la evidencia que aporta el juego de palabras. Wazzani traduce “ ان الشيطان ربما تستر خلف الصليب” (/inna al-šayṭān rubbamā tasattara ẖalf al-ṣalīb/), ‘el Diablo quizás se oculte tras la cruz’, asumiendo una traducción literal y dejando al lector árabe la posibilidad de deducir el sentido a la vista del contexto.

Badawi, por su parte, toma una opción similar, pero además intenta generar una frase con forma de refrán con ritmo interno: “وراء الصليب إبليس” (/warāʾ al-ṣalīb, Iblīs/), ‘detrás de la cruz, Iblís’. Recuérdese la propuesta de Pérez Cañadas & Comendador de, en el caso de no optar por el correspondiente parémico, generar una sentencia con “una estructura semejante a la de un refrán” (1997: 456)

Nuevamente, si existe el idiomatismo correspondiente es tan diferente en sintaxis y léxico (grado 3), que los traductores prefieren traducir más o menos literalmente para conservar el término sobre el que gira la paremia original (la Cruz).

IV. “y así se cumplió el refrán en ellos de que *pagan a las veces justos por pecadores*”. (Capt. VII-I).


”علاوة على تلك التي خانها الحظ وملل الممحص، وصدق عليها قول مثل «يواخذ البرءاء بآثام الجناة»“ . (Wazzani)

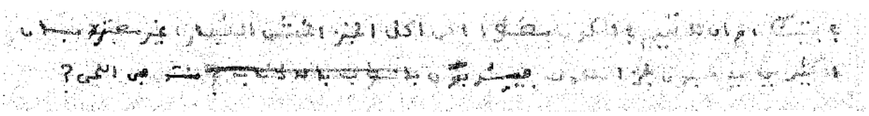
”وهكذا تحقق لها المثل الذي يقول: كثيراً ما يدفع العادل ثمن ما اقترفه الشرير“. (Badawi)

Recogido por Sbarbi con el sentido de “sufrir las consecuencias de alguna falta, o algún castigo, las personas inocentes, en lugar de las culpadas” (1922: 505). Yasmeen Mahmoud Ahmad propone el refrán árabe الأباء يأكلون الحصرم، والأبناء يضرسون (lit.: ‘los padres comen el agraz, y a los hijos les da dentera’). El contexto narrativo es el subsiguiente al anterior: tras el escrutinio, y ante la cantidad de libros de la biblioteca, el ama quema todos los libros que encuentra por la casa, algunos de los cuales quizás merecieron mejor suerte. Y al igual que en el caso anterior, si bien se cuenta con un refrán correspondiente, que está por ver que los traductores estén en condiciones de conocer, recordar o actualizar, el peso autoritativo del texto original por una parte, y la inadecuación contextual ficcional por otra, pueden acabar ocasionando que se omita la paremia correspondiente.

El contexto ficcional es el del ‘juicio’ de una serie de libros, unos considerados buenos, justos, apropiados, y otros malos, inadecuados y merecedores del fuego. Finalmente, un número no determinado de libros ‘justos’ acaban en el fuego pagando la pena de los condenables. En este contexto judicial, en el que se juzgan unos frente a otros, con un castigo para los condenables (la hoguera), el hipotético correspondiente (‘los padres comen agraz, y a los hijos les da dentera’) resulta difícilmente encajable, por cuanto los términos del campo semántico implicado –’pagar’, ‘justos’, ‘pecadores’– quedan eliminados por otro en el que los hijos sufren las consecuencias de los errores de los padres. No basta con la idea del inocente que sufre las consecuencias de los errores de otros: el contexto ficcional impone añadir un campo semántico concreto. Es decir, estamos, si acaso, ante una equivalencia parémica de grado 3 (sintaxis y léxico diferentes).

Esto puede explicar por qué tanto Wazzani como Badawi prefieren una traducción literal. Wazzani aporta una traducción: “يواخذ البرءاء بآثام الجناة” (/yuˀāẖaḏu al-bur(aˀ)āˀ bi-āṯām al-ǧunāᵗ/), ‘los inocentes son castigados por los errores de los pecadores’, que busca una forma de refrán, con rima interna y brevedad. Badawi, por su parte, se limita a traducir “ كثيراً ما يدفع العادل ثمن ما اقترفه الشرير” (/kaṯīran mā yadfaˁ al-ˁādil ṯaman mā qtarafa-hū al-širrīr/), ‘muchas veces paga el justo el precio de lo cometido por el malvado’.

V. “¿No será mejor estarse pacífico en su casa, y no irse por el mundo a buscar pan de trastrigo, sin considerar que *muchos van por lana y vuelven trasquilados*? (Capt. VII-I).

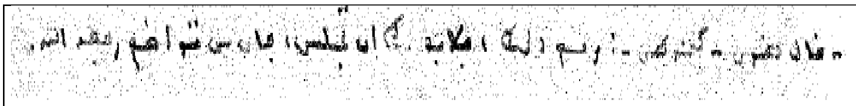

“[?أليس من الافضل ان تلبث هادئا] في بيتك، وان لا تهيم في الكون مضطرا الى اكل الخبز الخشن القفار، غير معتبر بان الكثيرين يذهبون لجزّ الصوف فيجيؤون منتوفي اللحى؟” (Wazzani)
“أفليس من الأفضل أن تبقى هادئاً في بيتك بدلاً من أن تذرع الدنيا بحثاً عن خبز أحسن من الخبز البر، مع العلم بأن كثيراً من الناس يذهبون للبحث عن الصوف فيعودون مجزورين؟” (Badawi)

Refrán muy conocido y recogido por Correas, del que comenta: “Cuando fue a ofender y volvió ofendido; y acomódase a cosas semejantes cuando salen al revés de lo intentado” (149) y también por Requena (2004: 888) y Sbarbi. Yasmeen Mahmoud Ahmed identifica un refrán correspondiente de la tradición árabe recogido por al-Maydani: “ذهب الحمار يطلب قرنين، فعاد مصلوم الأذنين” (lit.: Fue el burro a pedir dos cuernos y volvió con las orejas amputadas”), que perfectamente podría tener cabida en el contexto ficcional con, si acaso, alguna alteración leve para la conexión sintáctica con el contexto (Mahmoud Ahmed 2014: 57-58). Un refrán árabe con el mismo sentido pragmático sería el conocido, al menos en Egipto, “راحت تكحلها، وأعمتها”, es decir, ‘fue a pintarle los ojos [con antimonio] y la dejó tuerta”. En suma: correspondencia parémica de grado 3 (en este caso léxico diferente).

Sin embargo, tanto Wazzani como Badawi prefieren una traducción en la que se preserve el término “lana” (/ṣūf/). Wazzani traduce “ الكثيرين يذهبون لجزّ الصوف فيجيؤون منتوفي اللحى” (/al-kaṯīrūn yaḏhabūn li-ǧazz al-ṣūf fa-yaǧiʾūn mantūfī l-liḥà/), ‘muchos son los que va a esquilar lana y vuelven sin barba [con la barba depilada]’, con una traducción en el que el sentido queda recogido aunque se

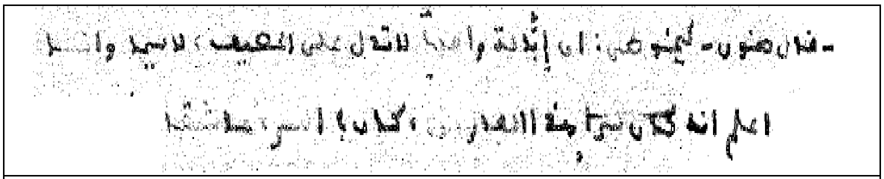
alteran ligeramente algunos componentes, como la introducción de la idea de ir a trasquilar lana, y no meramente a por lana, y la barba cortada. Badawi traduce "كثيراً من الناس يذهبون للبحث عن الصوف فيعودون مجزورين" (/kaṯīran min al-nās yaḏhabūn li-l-baḥṯ ʿan al-ṣūf fa-yaʿūdūna maǧzūrīn/), 'muchos van a buscar lana y regresan degollados', lo cual se atiene en líneas generales al original castellano, pese a la alteración ciertamente truculenta.

VI. "–Con todo eso, te has de sentar, porque *quien se humilla, Dios le ensalza*". (Capt. XI-I).


–قال ضون –كيخوطي–: ومع ذلك، فلا بد لك أن تجلس، فإن مَنْ تَواضَعَ رفعه الله."   (Wazzani)
"وقال دون كيخوته: رغم هذا كله يجب أن تجلس، لأن من تواضع رفعه الله".   (Badawi)

Refrán mencionado por Sbarbi, y para el que Yasmeen Mahmoud Ahmed allega su correspondiente árabe exacto, "من تواضع لله رفعه الله" (/man tawāḍaʿa li-Allāh, rafaʿa-hu Allāh/, 'quien se humilla ante Dios, Éste lo ensalza'), tanto en el sentido como en la forma y en la aplicación pragmática (2014: 72). Tanto Wazzani como Badawi hacen uso del refrán árabe, si bien con una variación irrelevante en la práctica: "من تواضع رفعه الله" (/man tawāḍaʿa, rafaʿa-hu Allāh/), 'a quien se humilla, Dios le ensalza', que lo acerca más a la versión castellana. Obviamente, en este caso estamos ante una correspondencia parémica de grado 1: equivalencia exacta y literal.

VII. "A lo cual respondió nuestro don Quijote:
-Señor, *una golondrina sola no hace verano*. Cuanto más que yo sé que de secreto estaba ese caballero muy bien enamorado". (Capt. XIII-I).


"– قال ضون – كيخوطي: إن إبّالة واحدة لا تدل على المصيف، لا سيما وأنا أعلم ان هذا الفارس، كان في السرّ، عاشقا". (Wazzani)
"فأجاب دون كيخوته: إن السنونو لا يصنع الربيع، على أني أعلم من مصدر وثيق أن هذا الفارس كان عاشقاً في السر. " (Badawi)

Refrán conocido y recogido por Covarrubias, del que dice que es "vulgar nuestro, latino y griego" (http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/919/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/). Mohammed Boughaba, tras recoger los equivalentes en español, francés e italiano, allega su equivalente árabe, similar en el sentido y en su uso, pero en el que se sustituye el término golondrina por el de rosa y primavera en lugar de verano: "وردة واحدة لا تصنع ربيعاً" (/warda wāḥida lā taṣnaˁ rabīˁ^{an}/), "una rosa no hace primavera" (Boughaba 2014: 211).

Pese a la existencia de un refrán correspondiente, calificable como de correspondencia parémica de grado 2 (similitud con alteraciones suaves), Wazzani y Badawi proponen alternativas dispares. Si bien Badawi opta por una traducción prácticamente literal: "إن السنونو لا يصنع الربيع" (/inna al-sunūnū lā yaṣnaˁ al-rabīˁ/), 'la golondrina no hace la Primavera', con una variación de matiz y en la que conjuga la versión árabe y la castellana, Wazzani se saca de la manga un refrán que introduce un cambio importante, aunque se percibe que estamos ante una variación del original gracias a que se conserva la idea del estío como elemento de la paremia: "إبّالة واحدة لا تدل على المصيف" (/ibbāla wāḥida lā tadullu ˁalà al-maṣīf/), 'un solo fardo no indica veraneo'; es decir, el hecho de que se haya hecho un petate o fardo no indica necesariamente el desplazamiento hacia el lugar de veraneo.

VIII: “y, como dicen, *váyase el muerto a la sepultura y el vivo a la hogaza*”. (Capt. XIX-I)

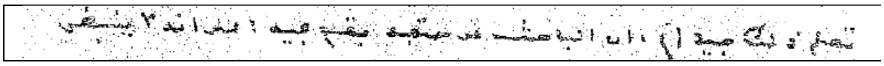
”وقل با... القائل: لينصرف الميت إلى ... والحي إلى الخبز والزبيب“. (Wazzani)
”وكما يقولون: فليذهب الميت إلى القبر والحي إلى الخمر“. (Badawi)

Paremia más conocida en su variante “el muerto al hoyo y el vivo al bollo”. Correas recoge la variante “el muerto a la fosada y el vivo a la hogaza” (Requena 2004: 890). No contamos con un equivalente árabe que hayamos podido localizar.

Badawi opta por generar un refrán nuevo traduciendo el original castellano e introduciendo una alteración limitada a un solo término: “ فليذهب الميت إلى القبر والحي إلى الخمر ” (/fa-l-yaḏhab al-mayyt ilà al-qabr wa-l-ḥayy ilà al-ẖamr/), ‘vaya el muerto a la sepultura [la tumba] y el vivo al vino [al licor]’, logrando reproducir el ritmo sonoro del original con los términos /qabr/ (tumba, sepultura) y /ẖamr/ (licor, alcohol, vino).

Wazzani también traduce y sobre la base de la oposición muerto/vivo introduce cambios de mayor alcance. El manuscrito no es muy legible en este punto, y aventuramos la siguiente lectura: /li-yanṣarif al-mayyt ilà [al-tanqīb ¿?] wa-l-ḥayy ilà l-ẖubz wa-l-zabīb/, ‘que vaya el muerto al [hoyo ¿?] y el vivo al bollo y la uva pasa’. Con las precauciones debidas a un pasaje de difícil lectura, Wazzani no allega un refrán árabe e intenta una traducción literal pero que al tiempo proporcione el ritmo y la estructura de un refrán. La introducción de ‘uva pasa’ (/zabīb/) parece deberse a la búsqueda de rima.

IX.: “que *quien busca el peligro perece en él*”. (Capt. XX-I).



”تعلم ذلك جيداً. إن الباحث عن حتفه يقع فيه“. (Wazzani)
”إن من يسع إلى الخطر يهلك به“. (Badawi)

Yasmeen Mahmoud Ahmed localiza una paremia árabe equivalente, aunque no para esta frase en concreto, sino para otra de sentido similar: “los que buscan aventuras no siempre las hallan buenas” (Quijote II-XIII). El refrán árabe se encuentra recogido por Taymur: “ من شاف الشر ودخل عليه يستأهل ما يجري عليه” (/man šāf al-šarr wa-daẖal ʿalayh yastaʾhil mā yağrī ʿalayh/), ‘quien ve el mal y entra en él, merece lo que le ocurra’ (Mahmoud Ahmed 2014: 80). Taymur explica el sentido y uso del refrán como sigue: “es decir, quien ha visto el mal y por propia voluntad en él se ha adentrado, sin tomar precauciones y distanciarse, merece su suerte” (Taymur 1986: 470). Si nos atenemos a esta explicación, parece que estamos ante una paremia equivalente.

Badawi traduce literalmente: “من يسع إلى الخطر يهلك به” (/man yasʿa ilà l-ẖaṭr yahlak bi-hī/), ‘quien busca el peligro perece en él’. Por su parte, Wazzani traduce también, pero introduce un leve cambio para, al parecer, intensificar el sentido: “الباحث عن حتفه يقع فيه” (/inna al-bāḥiṯ ʿan ḥatafi-hī yaqaʿ fī-hi/), ‘el que busca la muerte, cae en ella’.

X.: “pero como *la codicia rompe el saco*, a mí me ha rasgado mis esperanzas”. (Capt. XX-I).

[illegible]
”وبما أن الحرص يشق الكيس، فأنا ءامالي أهلكتني“. (Wazzani)
”لكن الطمع ـ كما يقولون ـ يمزق الجوالق: فقد حطم آمالي“. (Badawi)

Yasmeen Mahmoud Ahmed alude a este refrán, recogido por Sbarbi, para el que encuentra equivalentes en los compendios árabes de al-Maydani (“ الحرص قائد الحرمان”, /al-ḥirṣ qāʾid al-ḥirmān/; ‘la codicia / la ambición lleva a la

privación') y de Taymur ("الطمع يقلّ ما جمع", /al-ṭamʕ yaqill mā ǧamʕ/; 'la codicia merma lo reunido').

Tanto Wazzani como Badawi respetan la metáfora del saco roto por el afán de acumular. Los dos inician sus respectivas traducciones del refrán con los términos equivalentes a 'codicia', al igual que los correspondientes árabes, pero mantienen términos equivalentes a saco en la segunda parte de la frase. Así Wazzani, "الحرص يشق الكيس" (/anna al-ḥirṣ yašuqq al-kīs/), 'la codicia / avaricia rompe la bolsa / el saco', donde logra brevedad y cierta rima interna; mientras que Badawi: /al-ṭamʕ, kamā yaqūlūn, yumazziq al-ǧawāliq/, 'la ambición, como dicen, rasga el saco'.

XI: "Pero vaya, que *todo saldrá en la colada*; que yo he oído decir: *Ese te quiere bien que te hace llorar*". (Capt. XX-I).

[illegible]
"ولقد خرج الجميع مع الغسالة؛ وقد سمعت المثل القائل: إن هذا يحبك كثيراً لا بد أبكاك". (Wazzani)
"لكن لا علينا فكل شيء يضيع بالغسل كما يقال، وكثيراً ما سمعت الناس يقولون: من أحبّك أبكاك". (Badawi)

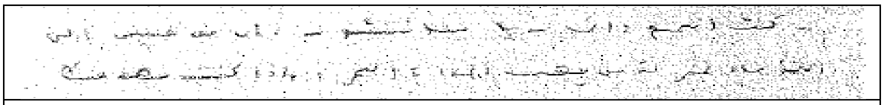
En este fragmento tenemos dos refranes en frases consecutivas, que destacamos en cursiva. La frase *todo saldrá en la colada*, recogido por Correas (Requena 2004: 884), expresa la idea de que "finalmente se sabrá la verdad" (Cervantes 2004: 186, nota 36, de Francisco Rico). Tanto Wazzani como Badawi optan por una traducción literal, a nuestro parecer tan oscura para el lector árabe como el original en castellano lo pueda ser para un lector actual. Wazzani traslada un extraño /la-qad ẖaraǧa al-ǧamīʕ maʕ al-ġassāla/ (lit.: 'pues todo ha salido ya con el lavado / la colada'); mientras que Badawi hace lo propio: /fa-kull šayʔ yaḍīʕ bi-l-ġasl/ (lit.: 'pues todo se va / se pierde con el lavado / la colada'). Ambos casos pueden ser considerados traducciones literales del refrán, dado que cabía la posibilidad de una traducción algo más explicativa, como /kull šay yattaḍiḥ fī l-ġasl/ (كل الشيء يتضح في الغسل), lit.: 'todo se aclarará en

el lavado’.

En cuanto a *Ese te quiere bien, que te hace llorar*, es refrán conocido, recogido por Sbarbi, también en la versión *Quien bien te quiera te hará llorar*. La idea que se expresa es la de que quien nos quiere bien no siempre accederá a concedernos todo lo que deseamos en evitación de posteriores males, o tendrá que hacer cosas que no nos gustan por nuestro propio bien.

Yasmeen Mahmoud Ahmed menciona sendos refranes árabes que localiza en al-Maydani (أمر مبكياتك لا أمر مضحكاتك, ‘Obedece a quien te hace llorar, no a quien te hace reír’) y en Taymur (يا بخت من بكّاني وبكّى الناس عليّ وياويل من ضحّكني وضحّك الناس عليّ, ‘¡Qué suerte la de quien me hace llorar y hace que la gente llore por mí, y qué pena la de quien me hace reír y hace que la gente se ría de mí!’). Ambas opciones, pese a la similitud, no tienen fácil encaje con el contexto narrativo y sintáctico, sobre todo en el caso que recoge de Taymur. En todo caso, ambos traductores optan por una traducción literal, sin complicaciones: Wazzani rinde un preciso “إن هذا يحبك كثيراً لا بد أبكاك” (/inna hāḏā yuḥibbu-k kaṯīran lā budda abkā-k/), ‘ese te quiere mucho y debe haberte hecho llorar’; y Badawi un escueto “من أحبّك أبكاك” (/man aḥabba-k abkā-k/), ‘quien te quiere te hace llorar / quien te ha querido te ha hecho llorar’.

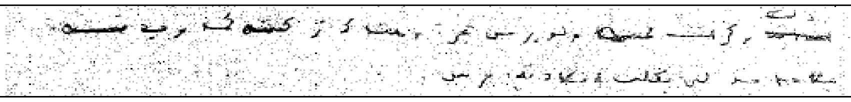
XII: “–Siempre, Sancho, lo he oído decir, que *el hacer bien a villanos es echar agua en la mar*”. (Capt. XXIII-I).


”.كنت أسمع دائماً - يا سانتشو - : إن من يحسن إلى اللؤماء بخير بمنزلة من يصب الماء في البحر“. (Wazzani)
”. أي سنشو! دائما سمعت الناس يقولون: الإحسان إلى الأشرار كرمي الماء في البحر“. (Badawi)

Refrán recogido por Rodríguez Marín, con el sentido de que “[f]avorecer a quien no lo ha de estimar es echar agua en la mar” (Requena 2004: 883). No hemos localizado un equivalente en árabe, pero el sentido es obvio y su traducción literal perfectamente comprensible para el lector de llegada, que es lo

que hacen ambos traductores. Wazzani adorna un poco su traducción: “ من يحسن إلى اللؤماء بخير بمنزلة من يصب الماء في البحر” (/man yuḥsinu ilà al-luʾamāʾ bi-ḫayr bi-manzilat man yaṣubbu l-māʾ fī l-baḥr/), ‘quien hace bien a los villanos está en la posición de quien vierte agua en el mar’; mientras que Badawi es algo más preciso y escueto: “الإحسان إلى الأشرار كرمي الماء في البحر” (/al-iḥsān ilà al-ašrār ka-ramy al-māʾ fī l-baḥr/), ‘hacer el bien a los villanos es como arrojar agua al mar’.

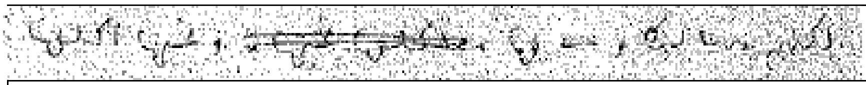
XIII: “y no quise llegar a ella con un tiro de piedra; allí la dejé y allí se queda como estaba, que *no quiero perro con cencerro*”. (Capt. XXIII-I)


”وكرهت لمسه ولو برمي حجر، وهناك تركته كما وجدته، فلا حاجة لي بكلب في قلادته جرس“. (Wazzani)
”لكني لم أشأ الاقتراب منها. فتركتها في مكانها كما كانت لأني لا أريد أن أعلق الشخاشيخ في الكلاب“. (Badawi)

Frase recogida por Horozco, de cuyo sentido dice: “Si el hombre hace algún yerro, / hágalo tan cautamente / que diga ‘No quiero perro / con sonido ni cencerro / que tenga que ver la gente” (Requena 2004: 892). Por su parte, Francisco Rico explica el sentido de lo dicho por Sancho como “no quiero nada que me cause problemas” (2004: 218, nota 33). En suma, la frase apunta, por una parte, a la discreción al hacer algo para no llamar la atención y evitar posibles problemas, así como a la simple intención del ‘no quiero problemas’. No es un refrán de uso corriente en el castellano actual.

Ambos traductores optan nuevamente por una traducción literal, pese a que quizás no fuera complicado rastrear una paremia que apelara a la discreción o a la evitación de problemas. Así Wazzani traduce: “ فلا حاجة لي بكلب في قلادته جرس” (/fa-lā ḥāǧa lī bi-kalb fī qilādati-hī ǧaras/, ‘pues no tengo necesidad de perro con cencerro [campana] en el collar’. Y Badawi por su parte nos deja la frase: “لأني لا أريد أن أعلق الشخاشيخ في الكلاب” (/li-anna-nī lā urīdu an uʿalliqa l-šaḫāšīḫ fī l-kilāb/), ‘no deseo colgar los cencerros en los perros’.

XIV: “Allá se lo hayan, *con su pan se lo coman*”. (Capt. XXV-I).



”لكنهم هناك وجدوها وبخبزها أكلوها“. (Wazzani)
”فهذا شأنهم، وما على المرء إلا أن يأكل من الخبز الذي صنعه بيده“. (Badawi)

Este conocido refrán con el sentido de “allá ellos” se inserta en el parlamento de Sancho en una larga sarta de refranes, toda ella con el significado de “a mí qué más me da” (Rico 2004: 233, nota 11). No obstante los dos traductores prefieren nuevamente una traducción literal apegada al original, cuando en este caso podría ser muy fácil, por ejemplo, recurrir a un habitual “ وأنا ما ليّ” (/wa-ana mā lī/), ‘y a mí qué’; o a un común “هم وضمائرهم” (/hum wa-ḍamāʔiru-hum/), ‘allá ellos [con su conciencia]’, en ambos casos unidades fraseológicas perfectamente casables con los originales y con el contexto situacional narrativo, y que, en cierto modo, serían la traducción normal más allá de la búsqueda de un refrán acuñado.

Sin embargo tanto Wazzani como Badawi optan por la traducción literal, pese a que la expresión en árabe no existe con ese sentido. Con todo, éste es fácilmente deducible por el significado propio de la expresión y su contexto. Así, Wazzani nos deja un breve “وبخبزها أكلوها” (/wa-bi-ḫubzi-hā akalū-hā/), lit.: ‘y con su pan se lo coman’, conservando la estructura breve del refrán; mientras que Badawi extiende un poco más la expresión: “ وما على المرء إلا أن يأكل من الخبز الذي صنعه بيده” (/wa-mā ʕalà l-mirʔ illā an yaʔkula min al-ḫubz allaḏī ṣanaʕa-hū bi-yadi-hī/), lit.: ‘y no tiene uno más que comer del pan que ha fabricado con su mano’. Se puede especular con la idea de que Badawi se ve impelido a alargar la frase para que quedara clara al lector árabe, de lo cual parece razonable deducir que la expresión original puede resultar oscura. Y si esto fuera así, y habiendo expresiones habituales en árabe estándar, podría explicarse la decisión de traducir literalmente conservando al menos la idea de “comer de su propio pan’ por el deseo de no de no alejarse del original, por entender que esta expresión es

importante como tal y en sí misma en una obra literaria cuyo textualidad hay que intentar conservar.

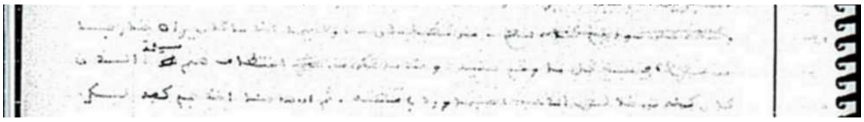
7. Conclusiones

a) En primer lugar se observa una tendencia clara a la traducción del refrán, de manera más o menos literal. Ello incluso en el caso de, aparentemente, existir un equivalente árabe. De entre todos los ejemplos examinados, solo se ha hecho uso de la paremia equivalente cuando la correspondencia era exacta, tanto en sentido y uso como en el plano formal (ejemplo VI), un ejemplo que Ponce Márquez denominaría de grado 1 (2011: 6). En los demás casos parece que ambos traductores han preferido atenerse a la textualidad del texto original. En ciertos casos porque el contexto narrativo ficcional desaconsejaba el recurso al refrán equivalente árabe (véase nuestras explicaciones a los ejemplos III, IV y XI); en otros casos, no queda claro, pero es obvio que los traductores han preferido, como norma, traducir el refrán, con alteraciones leves las más de las veces, salvo la excepción del ejemplo VII, donde Wazzani sustituye el término *golondrina* por *fardo*. Parece razonable pensar que la razón de esta focalización en el texto original reside en el peso del texto clásico a la hora de evitar adecuaciones al lector de llegada (Newmark 1999 [1987]: 158, 231; Hurtado Albir 2001: 63, 64). También cabría la posibilidad de considerar la falta de experiencia como traductor –en el caso de Wazzani, no de Badawi– como factor que inclina a la solución literal (Hurtado Albir 2001: 255). Esto entroncaría con la alusión de Ponce Márquez a la traducción literal como estrategia legítima de traducción (2011: 9).

b) La piedra de toque que apuntaría a esta tendencia a la traducción más o menos literal la tendríamos precisamente en la ruptura de esta norma debido a la interferencia del tabú religioso, que en el ejemplo II fuerza un alejamiento del texto original y el recurso a un culturema equivalente con cambio del actante del refrán, en el caso de Wazzani, y la omisión del actante, en el caso de Badawi. El peso del tabú religioso en ambos traductores es significativo, como quedaría demostrado en un ejemplo no examinado hasta ahora por no tratarse de un refrán. En el primer capítulo de *El Quijote* nos encontramos con el siguiente pasaje: “y más cuando le veía salir de su castillo y robar cuantos topaba, y cuando en allende robó aquel ídolo de Mahoma que era todo de oro, según dice

su historia” (Capt. I-I). La expresión “ídolo de Mahoma” puede plantear serios problemas de adecuación al lector árabe. Badawi opta por suavizar la traducción obvia del término *ídolo*, a saber, صنم (/ṣanam/), por تمثال (/timṯāl/), ‘estatua’, acompañando el cambio con nota a pie de página explicativa, en la que Badawi razona que esa era la percepción que Cristiandad e Islam se tenían en la época de Cervantes, y advierte al lector que a lo largo del texto se topará con “ejemplos de esta mentalidad […] que reflejan el fanatismo cristiano contra el Islam, con su ignorancia y sus calumnias y mentiras inventadas” (Badawi 1988 [1965]: 35, nota 5).

La opción de Wazzani es más interesante. Como se observa en la imagen del manuscrito que deja ver su traducción de este pasaje, en un primer momento el jeque tetuaní traduce literalmente: صنم محمّد (/ṣanam Muḥammad/, ‘el ídolo de Mahoma’); pero posteriormente tacha el nombre del Profeta y lo sustituye por el nombre del falso profeta Musaylima:



“ولا سيما عند ما كان يراه خارجا من قصره، فنهب كل ما وقع عليه، وعندما تمكن من اختطاف صنم مسيلمة، الذي كان كله من خالص الذهب، حسبما ورد في قصته”.

Esta sustitución de Muhammad (Mahoma) por Musaylima ocurre en los inicios de la novela y se constituirá en recurso precioso para pasajes posteriores, como el examinado en el ejemplo II.

c) Esta tendencia a la literalidad en la traducción de refranes, y paremias en general, del castellano al árabe ha sido ya observada por Yasmeen Mahmoud Ahmed, quien entiende que, en los refranes que estudia, la traducción literal del castellano al árabe en las versiones existentes (Badawi, Al-Attar y Atfeh) “ha sido la estrategia dominante” y que “los tres traductores tienden a exotizar la obra” (2014: 63).

***

Bibliografía

AGUIRRE DE CÁRCER CASARRUBIAS, Luisa F. (1999): "Las traducciones del Quijote al árabe", *Livius* 1, pp. 227-241.

ALJATÍB, Ibrahím (2000): "Tuhami al-Wazzani: ¿Renacimiento cultural o etnografía?". En Gonzalo Fernández Parrilla y Manuel C. Feria García (eds.), *Orientalismo, exotismo y traducción*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. (Escuela de Traductores de Toledo, 8).

ARISTÓTELES (1998): *Retórica*. Alianza Editorial: Madrid (traducción, estudio y notas de Alberto Bernabé).

— (2004): *Poética*. Alianza Editorial: Madrid (traducción, introducción y notas de Alicia Villar Lecumberri).

BARBADILLO DE LA FUENTE, María Teresa (2006): "Presupuestos didácticos para la enseñanza de los refranes a través de *El Quijote*", *Paremia* 15, pp. 141-150.

BOUGHABA, Mohammed (2014): "Las unidades fraseológicas y la traducción de culturemas entre el español y el árabe", *Paremia* 23, pp. 209-216.

CALERO, Francisco (2000): *Refranes, sentencias y pensamientos recogidos en la inmortal obra de Cervantes Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Guillermo Blázquez.

CERVANTES, Miguel de (1998 [1965]): Dūn Kiḫūtih [Don Quijote]. Traducción de ˁAbd al-Raḥmān Badawī. Abu Dhabi: al-Madà.

— (2004): *Don Quijote de la Mancha. Edición del IV Centenario*. Madrid: Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española. Edición y notas de Francisco Rico.

— (2004): *Don Quijote de la Mancha. Edición del Instituto Cervantes 1605-2005 (Volumen Complementario*), Barcelona: Círculo de Lectores / Galaxia Gutenberg, pp. 882-895. Edición dirigida por Francisco Rico.

COLL Y VEHÍ, José (1874): *Los refranes del Quijote: ordenados por materias y glosados*. Barcelona: Imprenta del Diario de Barcelona. Disponible en http://archive.org/stream/losrefranesdelq00saavgoog#page/n8/mode/2up [18-6-2015].

CORREAS, Gonzalo (1906 [1927]): *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana en que van todos los impresos antes y otra gran copia*. Madrid: Establecimiento

Tipográfico de Jaime Ratés. (Disponible en http://www.archive.org/stream/vocabularioderef00corruoft#page/n3/mode/2up; consultado el 22-06-2015).

CORPAS PASTOR, Gloria (1996): *Manual de fraseología española.* Madrid: Gredos.

EL MADKOURI MAARAOUI, Mohamed (2010): "La traducibilidad del refranero entre el árabe y el español", *Revista Electrónica de Estudios Filológicos* 20.

ESTÉVEZ MOLINERO, Ángel (1999): "Paremias de Sancho, parénesis de Don Quijote y algunos entretenidos razonamientos", *Paremia* 8, pp. 155-160.

FÓRNEAS BESTEIRO, José María (1999): "Ocho refranes árabes y otros tantos españoles: ¿paralelismos o algo más?, *Paremia* 8, pp. 183-193.

GARCÍA ROMERO, Fernando (1999): "Sobre la etimología de «paroimía»". *Paremia* 8, pp. 219-223).

GARCÍA YEBRA, Valentín (1993): "El interés por las paremias". *Paremia* 1, pp. 11-16.

GOGAZEH, Ziyad (2005): "Problemas culturales y lingüísticos en la traducción de refranes del árabe al español y viceversa", *Paremia* 14, pp. 61-70.

GUTIÉRREZ DÍEZ, Francisco (1995): "Idiomaticidad y traducción". *Cuadernos de Filología Inglesa* 4, pp. 27-42.

HERRERO CECILIA, Juan (2013): "Sobre la dimensión persuasiva de la máxima y el refrán en El Quijote y su contribución a la configuración del «efecto-personaje»", *Anales Cervantinos* XLV, pp. 57-92 [doi: 10.3989/anacervantinos.2013.003].

LUQUE NADAL, Lucía (2009): "Los culturemas: ¿unidades lingüísticas, ideológicas o culturales?", *Language Design* 11, pp. 93-120.

MAHMOUD AHMED, Yasmeen (2014): "Las tres traducciones al árabe de El Quijote de Miguel de Cevantes: Análisis paremiológico de los refranes con correspondencia en árabe", *Hermeneus* 16, pp. 35-83.

MOLINA MARTÍNEZ, Lucía (2006): *El Otoño del pingüino: análisis descriptivo de la traducción de los culturemas.* Castellón de la Plana: Ediciones de la Universitat Jaume I.

NAVARRO BROTONS, M. L. (2010): "Traducción de paremias metafóricas: entre la opacidad y la transparencia". En P. Mogorrón Huerta & Sakah Mejri (eds.), *Opacidad, idiomaticidad, traducción*, Universidad de Alicante, pp.

285-298.
NEWMARK, Peter (1999 [1987]): *Manual de traducción*. Madrid: Gredos.
NICHOLSON, Reynold A. (1907): *A Literary History of the Arabs*. Delhi: Adam Publishers & Distributers.
PÉREZ CAÑADAS, Luis Miguel & COMENDADOR, Mariluz (1997): "En torno a una traducción española de Sírat Madina (Memoria de una ciudad) de Abderahmán Munif". En Esther Morillas & Juan Pablo Arias, *El papel del traductor*, Salamanca: Ediciones del Colegio de España, pp. 439-460.
PONCE MÁRQUEZ, Nuria (2011): "El arte de traducir expresiones idiomáticas: la finalidad de la funcionalidad". *Hermeneus* 13.
REQUENA, Miguel (2004): "Los refranes del 'Quijote'". En Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha. Edición del Instituto Cervantes 1605-2005 (Volumen Complementario*), Barcelona: Círculo de Lectores / Galaxia Gutenberg, pp. 882-895. Edición dirigida por Francisco Rico.
RICO, Francisco (Ed.): V. CERVANTES.
RODRÍGUEZ SIERRA, Francisco (2007): "La traducción del Quijote al árabe del tetuaní Tuhami al-Wazzani". En Hans Christian Hagedorn (cood.), *Don Quijote por tierras extranjeras: Estudios sobre la recepción internacional de la novela cervantina*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 141-152.
— (2009). "La 'arabización' del Quijote en su recepción en el ámbito cultural árabe". En Hans Christian Hagedorn (coord.), *Don Quijote, cosmopolita: nuevos estudios sobre la recepción internacional de la novela cervantina*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 89-108.
RODRÍGUEZ VALLE, Nieves (2008): "La 'creación' de refranes en *El Quijote*", *Paremia* 17, pp. 143-151.
SBARBI Y OSUNA, José María (1922): *Diccionario de refranes, adagios, proverbios, modismos, locuciones y frases proverbiales de la lengua española*. Madrid: Librería de los sucesores de Hernando. Disponible en http://www.archive.org/stream/diccionarioderef01sbaruoft#page/n9/mode/2up; http://archive.org/stream/diccionarioderef02sbaruoft#page/2/mode/2up [20-6-2015].
SEVILLA MUÑOZ, Julia (2005): "Presupuestos paremiológicos de una propuesta metodológica para la enseñanza de los refranes a través de *El Quijote*", *Paremia* 14, pp. 117-128.

TARNOVSKA, Olga (2004): “Consideraciones acerca del mínimo paremiológico español”, *Letras de Hoje, Estudos em torno da fraseología* 135 (39), Porto Alegre (Brasil): EDIPUCRS, 155-179.

— (2005): “Sobre los refranes de *El Quijote*”, *Didáctica (Lengua y Literatura)* 17, pp. 285-300.

TAYMŪR, Aḥmad (1986 [1956]): *al-Amṯāl al-ʿāmmiyya, mašrūḥa wa-murattaba ḥasab al-ḥarf al-awwal min al-maṯal maʿ kaššāf mawḍūʿī*. El Cairo: Markaz al-Ahrām li-l-tarǧama wa-l-našr.

TOURY, Gideon (2004 [1995]): *Los estudios descriptivos de traducción y más allá. Metodología de la investigación en Estudios de Traducción*. Madrid: Cátedra.

مقاربة دلالية في معاني الاستفهام البلاغية

السعدية صغير
كلية الآداب – الجديدة

BIBLID [1133-8571] 22 (2015) 285-303.

Resumen: "Aproximación semántica a los sentidos retóricos de la interrogación". Este artículo estudia la cuestión del estilo interrogativo y su relación con los procedimientos retóricos, así como su forma de ir alternando de un significado a otro y de un campo semántico a otro. Se muestra también la interrelación de esos significados y la dificultad de discernirlos y de determinar el significado predominante. Se trata de significados generados desde el significado nuclear, basados en una secuencia jerárquica que admite intersecciones y solapamiento de campos semánticos, dependiendo del significado nuclear de la estructura. A partir de un análisis de algunas marcas interrogativas mostramos la compatibilidad entre los rasgos fonológicos y los significados retóricos de esas marcas, concluyendo que la alternancia de significados en la estructura interrogativa se basa en las propiedades semánticas y en los rasgos fonológicos.

Palabras clave: Estilo interrogativo, significados retóricos, propiedades semánticas

Abstract: "A semantic approach to the rethorical meanings of question style". This paper deals with the question style and his relationship whit the rhetorical meanings and the movement from one semantic field to another. We show, also, that these meanings are interrelated and are difficult to separate, as well as to define the predominant meaning. These meanings are generated from the nucleus meaning in a hierarchy and sequenced basis which allows for some degree of intersection and some overlapping of the semantic fields, depending on the nature of the nucleus meaning in the structure. Based on the analysis of some of the question words, we show the phonologic features compatibility of these question words and their rhetorical meanings. We conclude that the alternation of this interrogative structure between these meanings relays on semantic properties and phonologic features.

Keywords: Question style, rhetorical meanings, semantic properties.

ملخص:نبين، في هذا المقال، أن أسلوب الاستفهام يتناوب بين المعاني البلاغية لكونه يتدرج من معنى إلى آخر ومن حقل دلالي إلى حقل آخر. ونبين، أيضا، أن هذه المعاني مترابطة ويصعب الفصل بينها كما يصعب تحديد وتوجيه المعنى الغالب فيها. إنها معان مولدة دلاليا عن المعنى النواة وتقوم على التراتب والتسلسل والتدرج والتقاطع، مُكوِّنة في ذلك حقول دلالية متداخلة، وذلك حسب طبيعة المعنى النواة في البنية. وبناء على تحليل بعض أدوات الاستفهام، نبين مدى توافق السمات الصوتية لهذه الأدوات ومعانيها البلاغية. ونخلص إلى أن تناوب البنية الاستفهامية بين هذه المعاني مبني على خصائص دلالية وعلى سمات صوتية.

كلمات مفاتيح:أسلوب الاستفهام. معان بلاغية. خصائصدلالية

تقديم

يعد أسلوب الاستفهام من أساليب الإنشاء الطلبي في الجملة العربية سواء كان مباشرا أو غير مباشر. ودراسة بنية الاستفهام تتجاوز المعنى الحقيقي الإبلاغي، (أي طلب الفهم والمعرفة عن شيء نجهله)، لتدل على معان مجازية اختلف البلاغيون في تحديدها كالنفي والأمر والتعجب والتمني وغيرها. إنها معان لا يمكن تحديدها بسهولة لأنها تتطلب استقراء السياق وما يتضمنه من تأويلات. فهي تراكيب تكون بصيغة الاستفهام ولا تتطلب أجوبة، أي تراكيب خبرية يبحث من خلالها المستفهم عن تصور ذاتي، فيكون الاستفهام بمعنى الخبر لا بمعنى الإنشاء.

يدفعنا البحث في هذا الموضوع إلى تحديد الخصائص الدلالية المميزة لأدوات الاستفهام وعلاقتها بالمعاني البلاغية، وكذا تخصيص السمات الصوتية لبنية الاستفهام كمكون من المكونات الدلالية.

نحاول،في هذه الورقة، تجاوز التصور التقليدي للاستفهام والبحث في البنية الداخلية للجملة الاستفهامية، أي البحث في طبيعة العلاقة التي تجمع أدوات الاستفهام بباقي مكونات الجملة. ندرس، في نقطة أولى، معاني أدوات الاستفهام ونبين مدى تأثيرها في المعنى البلاغي للجملة الاستفهامية. ثم نقف عند التأويلات الضمنية والكشف عن المعاني البلاغية النواة والمعاني المولدة عنها دلاليا، ونبين أن هناك تعالقا بين هذه المعاني وأنها تقوم على التراتب والتسلسل والتدرج. ونبين، في نقطة ثانية، دور السمات الصوتية، كمكون من المكونات الدلالية، في تخصيص وتوجيه المعاني البلاغية، معتمدين المنهج الوصفي التحليلي المبني على السمات والخصائص كالعدد والنسبة والدرجية والنبر والتنغيم وغيرها.

1. في تعريف الاستفهام

الاستفهام لغة هو طلب الفهم، واصطلاحا هو طلب حصول صورة الشيء في الذهن. وقد عرفه ابن فارس بالاستخبار قائلا: "الاستخبار هو طلب خبر ما ليس عند المستَخبِر، وهو الاستفهام[1].

وقيل فيه: "هو طلب العلم بشيء اسماً أو حقيقةً أو صفة أو عدداً لم يكن معلوماً من قبل[2].

(1) الصاحبي، ص.292.

والاستفهام نوعان:

أ) استفهام حقيقي يكون الغرض منه طلب الفهم ومعرفة شيء لم يكن معروفا من قبل، فهو استفهام قائم على الأصل اللغوي كما جاء عند ابن فارس.

ب) استفهام مجازي يقصد به المتكلم معنى من المعاني البلاغية، فهو أسلوب يُستخدم في اللغة لتحقيق هدف معين. أي استفهام نتجاوز فيه المعنى الحقيقي للوصول إلى المعنى الضمني.

إن أسلوب الاستفهام أسلوب لغوي نصوغه بصيغة استفهامية، وبمجرد ما نستفهم يتبادر إلى الذهن مجموعة من التساؤلات أهمها عما نسأل. وبما أن الجمل تتكون من أكثر من مكون فإن كل مكون فيها يكون صالحا لأن نسأل عنه. وإذا أردنا أن نصوغ الاستفهام من البنية (1) مثلا.

(1) ضرب زيد عمرا

فيمكن أن نسأل فيها عن حدث الضرب وعن منفذ الضرب كما يمكن أن نسأل عن ضحية الضرب. هذه الإمكانات تستلزم اعتماد قواعد خاصة وسمات معينة في الأداة التي ننتقيها، هذا بالإضافة إلى مجموعة من العناصر الأخرى التي تساهم في صياغة البنية الاستفهامية منها اللغوي ومنها غير اللغوي.

2. أدوات الاستفهام وخصائصها

بما أن الاستفهام معنى من معاني الطلب، كان لا بد من تحديد أدوات تدل عليه وقد تم تصنيفها إلى حروف وأسماء. يمثل الصنف الأول الحرفان الهمزة وهل. أما الصنف الثاني فتمثله الأسماء المبنية وهي *من، وما، وكم، وكيف، ومتى، وأنى، وأيان*، والاسم المعرب *أي*. و تنقسم أدوات الاستفهام إلى ما يدل على التصديق وما يدل على التصور وما يدل عليهما معا.

– تدل الأداة *هل* بمعنى التصديق والمقصود به إدراك نسبة المسند للمسند إليه، لأن المستفهم يتردد بين وقوع الحدث وعدمه ويُنتَظر إجابة بين الإثبات والنفي كما في البنية (2).

(2) هل حضر الرئيس؟

نسأل، في هذه البنية، عن نسبة الحضور للرئيس، أي هل تحقق حضور الرئيس أم لم يتحقق. فالسؤال بـ*هل* يحيط بالبنية ككل ويخص كل مكوناتها. وأما معنى التصور فتختص به كل أدوات الاستفهام باستثناء *هل*، ويقصد به (التصور) طلب تعيين واحد من اثنين، حيث يكون التردد بينهما فنسأل بصيغة التعيين، كما في البنية (3).

(3) أحضر الرئيس أم النائب؟

(2) حسين جمعة (2005)، ص.136.

فتكون الإجابة بتحديد الحاضر من الاثنين على اعتبار أن حدث الحضور واقع لكن لا نعرف الموضوع المحور الذي وقع عليه.

ثم معنى التصور والتصديق وتمثله همزة الاستفهام بمفردها حيث يسأل بها عن نسبه وقوع الحدث وعن تعيين وتخصيص عنصر محدد، ونمثل لها بالبنية (4).

(4) أ) أنجح زيد؟

ب) أزيد نجح أم عمرو؟

نسأل في البنية (4أ) عن نسبة وقوع الحدث أي هل نجح زيد أم لم ينجح. أما السؤال في البنية (4ب) فيعني أن الحدث وقع ولا نعلم الموضوع الذي وقع عليه.

تشترك أدوات الاستفهام في تموقعها في صدر البنى، وهذا ما يفيد معنى الاستفهام فيها. ولعل هذه خاصية أساسية تميز أسلوب الاستفهام عن باقي الأساليب الأخرى، كما تميز الأداة بكونها مستعملة للاستفهام لا لمعنى آخر. ولعل البنيات في (5و6) توضح ذلك.

(5) أ) متى نلتقي؟

ب) نلتقي متى أتيحت لنا الفرصة.

(6) أ) كم كتابا ضاع؟

ب) نحدد كم الكتب التي ضاعت.

يختلف معنى متى وكم بين البنيتين (أو ب)، فإذا كانت البنيتان في (5أ و6أ) يفيدان الاستفهام لكونهما يتصدران البنيتين، فإن هذا لا تفيدانه في (5ب و6ب).

من هنا كان لخاصية الصدارة في البنية الاستفهامية دورا أساسيا في تحديد أدوات الاستفهام رغم اختلاف تخصيصها كما نوضح في الفقرة التالية.

1.2. حرفا الاستفهام

أ) الهمزة:

تكون الهمزة في صدارة البنية وتعتبر أصل أدوات الاستفهام، توظف لطلب التصور والتصديق.

كما توظف للتعبير عن الاستفهام الحقيقي والمجازي. وتتميز الهمزة، عن باقي الأدوات، بكونها تَخُص المكون المباشر لها في البنية التركيبية كما نبين في البنى (7).

(7) أ) أكتب الطالب قصيدة؟

ب) أ طالب كتب قصيدة؟

ج) أ قصيدة كتب الطالب؟

يختلف المعنى في البنى (7) من بنية إلى أخرى، ففي (7أ) يخص السؤال حدث الكتابة، وفي (7ب) يخص كاتب القصيدة وفي (7ج) يخص صنف الكتابة.

ب) هل:

توظف *هل* لطلب التصديق، والسؤال بها يخص البنية التركيبية ككل. وتعد ضربا من الموجهات يتم بها التأكيد أو التصديق (3). إن هذه الخاصية هي التي جعلت *هل* لا تظهر إلا مع الرتبة المبتدئة بفعل عكس الهمزة، كما تبن الأمثلة في (8) (4).

(8) أ) هل جاء الرجل؟

ب) *هل الرجل جاء؟

.2.2. أسماء الاستفهام

سميت بأسماء الاستفهام، رغم أنها ليست موضوعة في الأصل للاستفهام وإنما هو عارض فيها، لأنها تضمنت معناه فحُملت عليه. ويرى النحاة أن استعمال هذه الأسماء كأدوات للاستفهام إنما كان طلبا للاختصار ويُغني عن الكلام الكثير. فهي أسماء تحمل معنى في نفسها وتغنيك عن ذكر ما يليها. فيمكن أن نقول: إلى *أين*؟ عوض *أين* ذاهب؟ ونفهم منها تحديد الوجهة والمكان.

ونقول *كيف* ذلك؟ عوض *كيف* وقع الحدث؟ ونفهم طلب وصف الحدث .

و*كم* لديك؟ وتعني طلب تحديد العدد .

ونقول متى ذلك؟ أي طلب تحديد الزمن الذي وقع فيه الحدث.

ونقول *من* ؟ ونفهم أن الأمر يتعلق بتحديد شخص معين لأن *من* تخص العاقل.

نلاحظ، إذن، أن المعنى المقصود يفهم من الأدوات الأسماء بمعزل عن التركيب، وأن المعنى الذي تدل عليه الأداة في البنية ممعجم فيها. وسنبين هذا في فقرة موالية.

3. معاني الاستفهام البلاغية

يميز الجرجاني بين حمل العبارة اللغوية على ظاهرها وحملها على المجاز. أي أن العبارة اللغوية يمكن أن تدل بلفظها على معناها، ويمكن أن تدل على غير معناها اللفظي، فيحدد معناها الملتبس بواسطة

(3) الفاسي الفهري (2010)، ص163.

(4) حسب تصور الفاسي وطبقا لكتب النحو القديم.

التأويل[5]. فالمعنى، إما أن يكون صريحا فيؤخذ من اللفظ، وإما أن يكون ضمنيا فيؤخذ من التركيب أو من علاقة الكلمة بظروف إنتاجها. هذا التمييز يوازي ما جاء في الأبحاث التي عالجت الاستفهام وقسمته إلى استفهام قائم على الأصل اللغوي واستفهام تكون الغاية منه معنى من المعاني البلاغية.

ويعد سعد الدين التفتازاني أول من أثار خروج الاستفهام عن معناه الأصلي، قائلا:"إن هذه الكلمات الاستفهامية كثيرا ما تستعمل في غير الاستفهام مما يناسب المقام بمعونة القرائن وتحقيق كيفية هذا المجاز" [6]. وفي نفس السياق يقول الدسوقي "استعمال الاستفهام في التحقير إما مجاز مُرسل على ما قيل، أو أنه كناية وهو أولى، أو أنه من مستتبعات الكلام"[7].

نفهم من النصين أن الاستفهام إذا خرج عن معناه الحقيقي يوظف لمعان أخرى كالمجاز والكناية وغيرها من المعاني التي تحدد من السياق والتأويل. فهي معان كثيرة اختلف اللغويون في تحديدها. فلا يمكن حصرها فيما جاء عند سيبويه (التنبيه والتعجب والتوبيخ و التقرير)، أو عند الفراء (الإخبار والتعظيم والتعجب والتوبيخ)، أو عند القزويني الذي توسع فيها وعرض أبرزها (كالاستبطاء والتعجب والتنبيه والوعيد والأمر والتقرير والإنكار والتهكم والتحقير والتهويل والاستبعاد والتوبيخ والتعجب). فالاختلاف هنا يبين أهمية ضرورة استقراء التراكيب، لأن المعاني تتولد حسب السياق وتتداخل فيها المستويات اللغوية كاملة (المستوى الصوتي والمستوى التركيبي والمستوى الدلالي والمستوى الذريعي). إن هذا التداخل يجعل تصنيفها في معنى معين نسبيا وليس قارا. ولكي يتضح التصور أكثر ننظر في تداخل المعاني البلاغية وتسلسلها من خلال تعاريف بعضها وهي كالتالي:

1.3. التقرير

التقرير هو حمل المخاطب على الإقرار والاعتراف بحدوث الفعل وأن الحدث استقر عنده. والتقرير إذا دخل على النفي صار موجبا، كما نبين في (9).

(9) أ) أ تكذب علي وأنا عارف بالحقيقة؟

ب) هم أناس أمضوا العمر في رعايتنا، أليس من حقهم أن نتذكرهم ونرعاهم نحن بقية العمر، إنهم مرضى.[8]

---

(5) الجرجاني، ص.202 وما بعدها.

(6) المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ص.419.

(7) منور العيبي بدرية، ص.25.

(8) مدونة العربية http://mtools.kacstac.org.sa/Pages/search.aspx

تتضمن البنية (9أ) خبرا نفاه المخاطَب وتجعله يعترف به، فهو تقرير يصاحبه تعجب. وفي البنية (9ب) تقرير مبني على التذكير. ولأن همزة الاستفهام دخلت على النفي فصار إثباتا، وبالتالي فالبنية تفيد التقرير. نلاحظ هنا أن التقرير ورد متداخلا مرة مع التعجب ومرة مع التذكير، ويمكن التمثيل له بمايلي.

(10) تقرير ← تعجب ← تذكير

2.3. النفي

يصاغ النفي بصيغة الاستفهام ويحقق بمعنى النفي، فنقول:

(11) أ أصدقك ومازلت تكذب؟

إن التلفظ بهذه البنية يثير الدهشة والاستغراب. فهي بنية تفيد التعجب والإنكار والتكذيب والنفي بقولٍ مفاده أنت كاذب ولا يمكنني تصديقك مادمت مستمرا في الكذب . ويمكننا أن نتصور مجموعة من النتائج التي يمكن أن تتولد دلاليا عن هذا الحدث وأهمها التقرير والتوبيخ كما نبين في التمثيل التالي.

(12) النفي ← الإنكار ← التعجب ← التقرير ← التكذيب ← التوبيخ

3.3. الإنكار

غالبا ما يلازم التكذيبُ والتوبيخُ معنى الإنكار ، ويقتضي أن ما بعده غير واقع، فهو أسلوب يثير الاستغراب. وعرفه الجرجاني بكونه تنبيه السامع حتى يرجع إلى نفسه ويخجل ويرتدع ويعي الجواب، إما لأنه قد ادعى القدرة على فعل لا يقدر عليه، وإما لأنه همَّ بأن يفعل ما لا يُستصوب فعلُه فإذا رُوجع فيه تنبه وعرف الخطأ، وإما لأنه جوَّز وجود أمر لا يوجد مثله.

وقد توسع العلماء في مفهوم الإنكار وذكروا أنه يرد إما للتوبيخ بمعنى ما كان ينبغي أن يكون، أو بمعنى لا ينبغي أن يكون فهو توبيخ ونهي في نفس الوقت، أو بمعنى لم يكن وهذا تكذيب. ويمكن أن نستنتج هذا من البنى التالية.

(13) أ) أتشرك بالله وهو خالقك؟

ب) أتدعي المعرفة أمام أصحابها؟

ج) كيف تشكون في الذي ضحى من أجلكم؟

فحدث الشرك بالله في (13أ) يثير الدهشة ويفيد التعجب والاستنكار ويترتب عنه توبيخ المستفهِم للمخاطَب ونهيه عما يقوم به. وتفيد البنية (13ب) التكذيب لأن في مضمونها أشياء غير صحيحة وأحداث غير واقعية لأن المخاطَب ينتحل صفة العارف بالأشياء وهي غير متوفرة فيه.

أما البنية (13ج) فتفيد إنكارا يقتضي أن ما بعده ليس حقيقة وغير واقعي، وهذا يدل على التعجب والانفعال ويتولد عنه التوبيخ لأن حدث الشك يجب ألا يكون. فمعنى الإنكار الممثل له في (13) يُولِّد معاني التعجب والتكذيب والتوبيخ والنهي كما يبين التمثيل التالي.

(14) الإنكار ⟵ تعجب ⟵ تكذيب ⟵ توبيخ ⟵ نهي.

4.3. التعجب

التعجب هو استفهام لفظا وتعجب في المعنى، ويدل على الاستمرار لأن المستفهم يتعجب من كيفية وقوع الحدث أو سبب وقوعه. ويعرفه الغلاييني قائلا: "التعجب هو استعظام فعل فاعل ظاهر المزية".[9]

فهو استعظام أمر ما قد يكون إيجابيا فيكون تعظيما وتفخيما، وقد يكون سلبيا فيكون تهويلا. وفي الحالتين معا يحددهما المكون الذي يلي الأداة مباشرة كما تبين الأمثلة (15).

(15) أ) ما أجملَ السماء!

ب) ما أشد عقوبة العصيان!

ج) أي يوم كيوم الحساب!

نلاحظ أن بالإضافة إلى التعجب في البنى (15)، هناك معنى التفخيم والتعظيم في (15أ) ومعنى التهويل والتخويف في (15ب) ويجتمع المعنيان معا في (15ج).[10]

فإذا كان معنى التعجب معنى ظاهرا، فإن هناك معان أخرى تُولَّد عنه دلاليا ونمثل لها بما يلي.

(16) التعجب ⟵ التقرير ⟵ الإنكار ⟵ التعظيم ⟵ التفخيم ⟵ التهويل ⟵ التخويف ⟵ التوبيخ.

5.3. التوبيخ / العتاب

يكون التوبيخ نتيجة حدث سالب، فهو أسلوب يتوجه به المستفهم لسبب حدث مناقض للصواب. أي لا يمكن للمخاطب أن يقوم بما قام به ويجب عليه القيام بما هو مخالف. فهنا توبيخ نتج عنه تنبيه وتوجيه وأمر. والتوبيخ عتاب وما يزيد عليه، لأنه أعلى درجة منه، فقد يكون عتابا وعقابا في نفس الوقت. نقول مثلا.

(17) أتعصى الله، ويل لك

فالتوبيخ في البنية يدل على أمر ثابت يثير الاستغراب والتعجب والتهويل والتخويف، لأن العصيان حدث إنكاري يقتضي التوبيخ بالدرجة الأولى. فالاستفهام هنا يدفع المخاطَب إلى العدول عن حدث ما كان ينبغي أن يقع[11]. ومن المعاني البلاغية التي تولد عن التوبيخ نجد مايلي:

---

(9) الغلاييني (2005)، ج.1، ص.52.

(10) التعجب (التعظيم والتفخيم)/ التعجب (التهويل والتخويف

(11) من المعاني التي تشكل مع التوبيخ حقلا دلاليا نجد العتاب، التوبيخ، التقريع، التعنيف، والتبكيت، وهي معاني تقوم على التراتب والدرجية.

(18) التوبيخ ⟵ العتاب ⟵ تعجب ⟵ تقرير ⟵ إنكار ⟵ التعظيم (تكثير) ⟵ التهويل (تكثير) ⟵ التخويف ⟵ النهي ⟵ الأمر[12].

نلاحظ في معنى التوبيخ معان مُتَضمَّنة في البنية وأخرى يستلزمها المعنى النواة كالتعظيم والتهويل والتخويف. إنها معان تتضمن التشديد الذي يفيد التكثير.

6.3. التكثير

قد يخرج الاستفهام عن أصله الوضعي إلى غرض التكثير والتعدد والتكرار وكلها مفاهيم يقع فيها الحدث أكثر من مرة، نقول مثلا.

(19) كم ود أن يقتحم الحقائق الكبرى ولكن أعياه العجز والجهل (جهل الحقائق)[13].

وإذا تأملنا البنية (19) نجد أن كل مكون فيها يدل على معنى من المعاني البلاغية. فالمعنى النواة هو التكثير بما أنها تتصدر بـكم الاستفهامية بالإضافة إلى معنى التذكير الذي يفرضه التأويل. ويليها التمني المتَضَمَّن في الفعل وَدَّ. وفي المقابل نجد معان أخرى كالتأسُّف والتَّحسُّر وهي معان دلالية تولدت عن العوائق، المتمثلة في العجز وجهل الحقائق كاملة، التي حالت دون بلوغ الهدف. ويمكن التمثيل لهذا التسلسل والتوليد في المعاني بما يلي.

(20) التكثير ← التمني ← التأسف ← التحسر ← التعجيز

7.3. التمني

التمني هو طلب حدوث أو الحصول على شيء غير محقق وقد يكون من الصعب تحقيقه. فهو طلب يكون أكثر من مرة دون تحقيق المراد، مما يفيد الاستبطاء. وللتوضيح ننظر في المثالين التاليين.

(21) أ) كم انتظرتك ولم تأت واليوم انتهى الأجل المحدد للدفع

ب) كم تمنيت أن تتأنى في أخذ المبادرة لكن دون جدوى

---

(12) نلاحظ ورود معنى التكثير مع معنيي التعظيم والتهويل لأن كلا منهما فيه تشديد المؤدي إلى التعدد، أي أن الحدث فيهما وقع أكثر من مرة.

(13) أمهات الأفعال، ص. 1069.

تؤول البنيتان في (21) على التمني المتعدد والمكرر لكن الحدث لم يتحقق نتيجة الاستبطاء كما في (21أ)، أو على حدث تحقق بالتسرع وكان ينبغي ألا يتحقق كما في (15ب). والتمني في البنيتين معا وقع أكثر من مرة مما يفيد التكثير. وفي مقابل التكثير والتمني نجد التكثير والتحسر ونمثل له بالبنية (22).

(22) كم حذرتك من التوقيع دون الاستشارة.

تدل البنية (22) على التأسف والتحسر على حدث تكرر أكثر من مرة وما كان يجب أن يكون.

رغم اختلاف المعنى النواة في البنى (21 و22) بين التمني والتحسر، فإنها تشترك في دلالتها على التكثير، ويمكن التمثيل لهذا التداخل بمايلي.

(23) التكثير
التمني ← الاستبطاء ← التسرع
التأسف ← التحسر

8.3. الأمر والنهي

إذا أخذنا بفرضية تسلسل المعاني البلاغية وتعالقها فسيكون النفي والنهي من المعاني التوجيهية بالدرجة الأولى، لأنها تولدت عن أحداث ما كان ينبغي أن تكون، وتعوض بأحداث مخالفة لها. أي يجب أن ننبه وننهي ونأمر بما هو صائب. فمعنى الأمر يتجلى في التركيب الذي يجسد حدثا غير حاصل وقت الطلب ويجب القيام به، فنقول.

(24) ألاتعرف الصدقة، أنت بخيل.

فمعنى البنية يجب أن *تتصدّق* .أما معنى النهي فهو طلب العدول عن أمر ما، نقول مثلا.

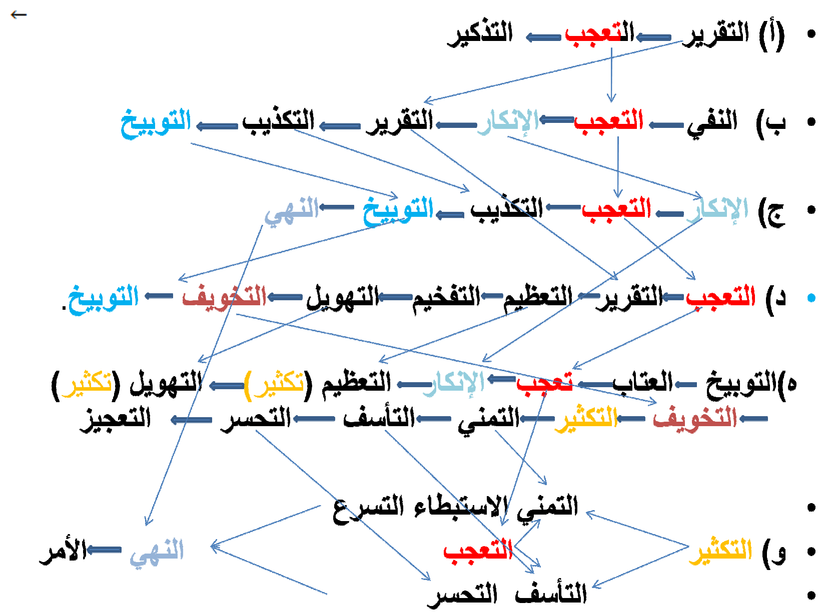
(25) هل تخشى مواجهة الخونة وأنت على حق في اتخاذ القرار؟

فالبنية (25) استفهام في صيغة النهي. ومعناها لا تخشى مواجهة من خانوا الأمانة، ومعك الحق في أخذ القرار.

غالبا ما يتولد معنى الأمر والنهي عن أحداث لا يمكن القيام بها ويجب أن نقوم بما يخالفها. إنها معان تبنى بالتناوب.

ويمكن تلخيص معاني الاستفهام البلاغية فيما يلي.

(26)



نلاحظ أن المعاني البلاغية للاستفهام متداخلة ومتشابكة ويصعب التمييز بينها كما يصعب معها تحديد وتوجيه المعنى الغالب فيها. فهي معان تقوم على التراتب والتسلسل والتدرج والتوليد، وذلك حسب طبيعة المعنى النواة في البنية الاستفهامية الواحدة. ونشير إلى أن التراتب فيها متغير لكونه يبنى حسب البنية التي وظف فيها وحسب المعنى الغالب. إنها معان تتولد عن بعضها البعض ويتحكم فيها السياق والتأويل. ونلاحظ، أيضا،أن جل المعاني غالبا ما تتكرر مع المعاني الأخرى سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. من هنا فهي تشكل طبقات دلالية تقوم على التقاطع. أي عندما نصل إلى أقصى معنى في الحقل ننتقل إلى المعنى النقيض والمولد دلاليا، وبالتالي، ننتقل إلى الطبقة أو/الحقل الدلالي الموالي، ويبقى الترابط والتوالد قائما كما جاء في التمثيلات أعلاه.

4. معاني الاستفهام البلاغية والبنية الصوتية

إن تحديد دلالة الحروف يقوم على تحليل سماتها الصوتية. فدلالة الحرف متضمنة فيه [14]. وللصوت دور أساسي في تحديد معنى الحرف، وبالتالي، في تخصيص معنى الجملة وذلك حسب طبيعة النطق. ويتضح الفرق، مثلا، من خلال نطق الهمزة بالمقارنة مع *هل*. نلاحظ أن هناك رخاوة في نطق الهمزة والشدة في نطق هل. ولعل هذا التمييز في السمة بين.

[± شدة] ينعكس على المستوى الصوتي للجملة، فهو نبر سياقي (أو دلالي)، حسب تمام حسان، لأنه يميز بين دلالة السياق التوكيدية والتقريرية والتهكمية وغيرها [15]. فنبرة التوكيد أقوى من نبرة التقرير حيث تكون درجة الصوت في الأول مرتفعة بالمقارنة مع الثاني. ولتحديد المعنى المقصود من جملة ما نخص كلمة من كلماتها بحيز عال بالمقارنة مع باقي المكونات الأخرى. ويبدو هذا التمييز واضحا من خلال استقراء البنية (27).

(27) هل حضر الرئيس اجتماع البارحة؟

تدل البنية (27) على معان متعددة لكونها يمكن أن تنطق بطرق مختلفة. فإذا تم الوقوف أو الضغط على الفعل فالمقصود من الجملة التأكيد والاستغراب والتعجب، وإذا وقع على الموضوع الخارجي فالغاية منه تأكيد حضور الموضوع المحور، وإذا وقع على الظرف تكون الغاية منه تحديد الزمان.

إن هذه التغييرات في الدرجات الصوتية، أو كما يسميها البعض بالنبر والتنغيم والضغط وغيرها من المسميات[16]، تبين معاني الجملة وتمكننا من تصنيفها بين تقريرية واستفهامية وتعجبية وغيرها، ولكل منها نبر أو تنغيم خاص ومتميز. فالجملة الخبرية تختلف عن الجمل الإنشائية على مستوى الآداء الصوتي. فالأولى تتسم بأحداث قطعية وتقريرية، أما الثانية فيتسم نطقها بالمرونة وانخفاض الصوت قصد التأثير في المتلقي لتنفيذ الحدث والاستجابة له. من هنا، كان للمستوى الصوتي دور بلاغي لكونه يعكس حالة المتكلم من غضب أو انفعال أونفي أونهي أواستنكار أو إثبات أو غيرها.

نلاحظ، إذن، أن التغييرات الصوتية لها أهمية بالغة في توجيه المعاني اللغوية عامة ومعاني الاستفهام بصفة خاصة. وقد أشار ابن جني إلى هذا عندما تحدث عن النبر في الاستفهام قائلا:"لفظ الاستفهام إذا ضامه معنى التعجب استحال خبرا، وذلك قولك: مررت برجل أي رجل. فأنت الآن مخبَر بتناهي الرجل في الفضل، ولست مستفهما[17]. نفهم من قول ابن جني أن التلفظ بالاندهاش والتعجب المصاحب للاستفهام غيَّر من أسلوب الجملة. وما يؤكد هذا، أننا نجد جملا خالية من الأدوات التي تساعد على تصنيفها ويبقى

(14) الحروف العربية هي صور صوتية لظواهر وأحداث واقعية.
(15) تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، ص.164 وما بعدها.
(16) الفرق بين النبر والتنغيم هو أن الأول ضغط على الكلمة المفردة والثاني تشكيل صوتي للجملة أو العبارة.
(17) لخصاص، ج.3، ص. 269.

الغرض منها واضحا ومفهوما، ويكون للآداء الصوتي دور أساسي في تحديد معناها. وفي المقابل نجد جملا استفهامية فيها الأداة ولا تدل عليه.

تقع الجملة العربية، إذن، في صيغ مختلفة ويرجع الاختلاف فيها إلى المستوى الصوتي أساسا. ولعل البنية (28) توضح ذلك.

(28) أ مُعترفا مرة ونافيا أخرى؟

تحمل الجملة في بنيتها العميقة توبيخا وتعجبا من حال المخاطب لكونه يتردد بين موقفين وليس قارا على رأي واحد. إنما معان ليست واضحة في البنية التركيبية بل متضمَّنة في البنية الصوتية من خلال النبر والتنغيم القوي، باعتبارهما سمات صوتية تعمل على نقل الجمل بين معان مختلفة ومتعددة، وذلك حسب ارتفاع الصوت وانخفاضه. وفي هذا السياق يقول عمر مختار "إن التنغيم هو الذي يغير الجملة من خبر إلى استفهام إلى توكيد، إلى انفعال، إلى تعجب وبنفس الكلمات المكونة لها" (18). ويقول إبراهيم أنيس:وتختلف معاني الكلمات تبعا لاختلاف درجة الصوت عند النطق بالكلمة" (19).

نفهم من النصين أن للسمات الصوتية دورا أساسيا في تحديد وتوجيه المعاني البلاغية للاستفهام. ولعل هذه السمات تبدو واضحة في (29).

(29) أ) أقياما وقد قعد الناس (التعجب والتوبيخ والإنكار).

ب) هل نقارن بين العالم والجاهل (التعجب والنفي والإنكار).

تدل البنيتان، في المستوى السطحي، على الاستفهام لوجود الأداة، لكن البنية الصوتية تبين عكس ذلك. فهما بنيتان خبريتان تفيدان التعجب والتوبيخ والإنكار في (29أ) والتعجب والنفي والإنكار في (29ب). وفي مقابل هذا، يمكن أن تدل البنية (30) على الاستفهام رغم حذف الأداة.

(30) عدد الطلبة الناجحين؟

فمضمون البنية هو كم عدد الطلبة الناجحين؟ فهي بنية استفهامية حذفت منها الأداة "كم"وعوضت بالنبر والتنغيم.

إن هذا يبين أن الجمل في العربية تعتمد على السمات الصوتية لتحديد المعنى البلاغي دون أن يكون في بنيتها ما يدل على هذا المعنى. فسمتا النبر والتنغيم أساسيتان في تحديد المعنى المراد وتوجيهه، ويمكن أن

(18) عمر أحمد مختار (1997)، ص.310.

(19) ابراهيم أنيس (1961) ص. 124.

تعوضا أداة الاستفهام عند حذفها، كما يمكن أن تلغي وظيفتها بإعطاء الجملة معنى آخر غير معنى الاستفهام، نقول مثلا.

(31) حضر الطلبة الناجحون.

إذا استعملت النبرة الصوتية مستوية فإن البنية تفيد الإخبار والتقرير، وإذا استعملت النبرة الصوتية عالية فإنها تفيد الاستفهام.

فالمعاني البلاغية للاستفهام، إذن، تفهم من التراكيب وما يصاحبها من سمات وخصائص صوتية وليس من الأدوات وحدها. فقد تحذف الأداة عند وجود سمة صوتية تدل عليها ويبقى معنى الاستفهام قائما[20]. وهكذا، إذا أردنا تصنيف المعاني البلاغية للاستفهام حسب الآداء الصوتي، فإننا سنميز بين طبقتين: واحدة تتحقق بالصوت المرتفع كما في (32أ)، والثانية تتحقق بالصوت المنخفض كما في (32ب)[21].

(32) أ) الأمر، النهي، التنبيه، التعجب، النفي، التحذير، التهديد، التأكيد، التقرير، التذكير، التشويق، الوعيد، الاستبعاد، الافتخار، التحضيض، التعظيم والتفخيم.

ب) العتاب، التكثير، التمني، الدعاء، التوبيخ، التهكم، التجاهل، التحقير، الإنكار، الاسترشاد، الاكتفاء، الاستبطاء والتفجع.

إن معاني الطبقة الأولى تتطلب من المتكلم نوعا من الصرامة والتشدد والاستعلاء والتأكد من أجل الضغط على المتلقي لتنفيد الحدث المطلوب. عكس معاني الطبقة الثانية التي تدل على تواضع المتكلم وتأسفه.

5. السمات الصوتية لأدوات الاستفهام

إذا نظرنا في خصائص حروف العربية، نجد توافقا بين السمات الصوتية لهذه الحروف وبين معانيها في التراكيب. وإذا كانت هناك بعض الاستثناءات فقد تكون محدودة وقليلة. وتحديد معنى الجملة تشارك فيه خصائص الحروف العربية باعتبارها مكونا من مكوناتها. يقول عباس حسن في خصائص الحروف العربية:" إن معنى كل لفظة هو في الأغلب مُحَصِّلة خصائص أصوات الحروف، أي معانيها [22]. مفاد القولة أن كل حرف له دلالة كامنة فيه. فالحرف أساس الكلمة والكلمة أساس الجملة. ولتوضيح هذا أكثر نقف عند

(20) حيدر علي حلو الخرسان (2013)، ص.23.
(21) مزاحم مطر حسين (2007)، ص.43.
(22) عباس حسن (1998)، ص. 187.

تحليل السمات الصوتية لبعض أدوات الاستفهام وخصائصها ونبين مدى تأثيرها في المعاني البلاغية. سوف أمثل ببعضها لأن ذلك يحتاج إلى دراسة موسعة على غرار أبحاث عباس حسن.

1.5. حرف الهمزة

إذا نظرنا في السمات الصوتية للهمزة نجدها تتوافق مع معانيها. ولعل سمة الانفجار فيها بانفراج الفكين عن بعضها البعض تمنحها التوسع والامتداد. من هنا كانت لها الصدارة على الإطلاق واستعملت في الاستفهام بلا قيد ولاشرط. فهي غير مخصصة وتوظف للتعبير عن كل المعاني البلاغية تقريبا. ولعل هذا ما جعل عباس حسن يصنفها ضمن الأحرف الضعيفة الشخصية، حيث يقول:"لم نلحظ أي تأثير يذكر لخصائصها الصوتية في معانيها، مما جعلنا نتوهم أنها من الأحرف الضعيفة الشخصية" [(23)]. مفاد القولة أن الهمزة غير مخصصة ولا تؤثر في توجيه البنية ولا تُخصَّص لمعنى معين، بل تطاوع كل المعاني البلاغية تقريبا، وتوظف في السؤال عن كل مكونات البنية.

2.5. الحرف هل

تتميز عن غيرها من الأدوات بكونها مختلفة الخصائص، وذلك حسب نطقها. فإذا نطقت مشددة فهي توحي بالاضطراب والقطع والكسر والتخريب. وإذا نطقت رخوة فإنها توحي بالحزن والبؤس وما يماثلها. فالسمة الصوتية [±رخو/± شدة] في *هل* هي التي تحدد المعنى البلاغي الذي يتناسب معها. إن نطق الهاء كصوت أول يثير انتباه السامع لما يأتي من كلام وإلى أهميته، وجمعها مع اللام كصوت للإلصاق والالتصاق والجمع والإلزام يوحي بأن توظيفَها، يعني هل، في الطلب يقتضي الوضوح والإلزام، والسؤال بها يتطلب جوابا إما موجب أو سالب ولا يمكن الجمع بينهما. من هنا، كانت توظف في طلب التصديق. ومن المعاني البلاغية التي ارتبطت بها النفي والإنكار والتأكيد. أما دلالتها على التمني فيمكن ربطها بخاصية صوت الهاء كحرف ينتمي، حسب عباس حسن، إلى طبقة الأحرف الدالة على الشعور للمعاني الجيدة [(24)]. وفي نفس السياق يقول الغلاييني: "لو وهل قد تفيدان التمني، لا بأصل الوضع، فالأولى شرطية والثانية استفهامية"[(25)].

ويمكن التمثيل لهذا بما يلي.

(33) هل من صاحب حق يتذكرنا، لقد مللنا الانتظار.

فالبنية (33) تفيد التمني وتعني لا يوجد من ينصفنا وأتمنى أن يتحقق لنا ذلك.

---

(23) عباس حسن (2000)، ص. 146.

(24) عباس حسن (2000)، ص. 122 وما بعدها.

(25) الغلاييني (2005)، ص.629.

فالسمات الصوتية في *هل* لها دور أساسي في دلالة البنية على التصديق وفي انتقاء المعاني البلاغية التي تفيدها.

3.5. الأداة كم

تتكون كم من الكاف كصوت يتميز بالاحتكاك الذي يكون بين شيئين أو أكثر، وهذه سمة تفيد الكثرة والتراكم، ومن الميم كصوت جهري متوسط الشدة والرخاوة وشفهي ينتج بضم الشفتين [26].

إن جمع الصوتين يولد كم التي تفيد الجمع والضم والتعدد والكثرة. وللتوضيح ننظر في البنيتين (34و35).

(34) أ) كم كتابا ألفت؟

ب)* كم كتبا ألفت؟

(35) أ) كم كتابٍ ألفت.

ب) كم كتبٍ ألفت.

نميز في هذه البنى بين كم الاستفهامية وكم الخبرية .ونلاحظ أن البنية الاستفهامية لا تطاوع الجمع وهذا ما يبرر لحن البنية (34ب)، لأننا نسأل عن تحديد عدد الكتب التي ألفت *فنقول كم كتابا ألفت* ولا نقول *كم كتبا ألفت*. أما البنى الخبرية فتصاغ بصيغة المفرد وصيغة الجمع كما يتبين في البنية (35ب) فهي تدل على الكثرة من خلال التذكير بعدد الكتب التي ألفت. والفرق بين كم الاستفهامية وكم الخبرية يتمثل في كون الأولى تفيد طلب تحديد عدد الكتب المؤلفة. أما الثانية فتحمل إخبارا وتذكيرا بكثرة الكتب المؤلفة. إن دلالة الكثرة كمعنى بلاغي في بنية كم الخبرية يتلاءم مع السمات الصوتية لحرفي الكاف والميم والمتمثلة في الدلالة على الجمع والتراكم والتكثير.

4.5. الأداة كيف

يتميز الكاف باختلاف النطق، فإما أن يكون الصوت خافتا ويدل على الخشونة والحرارة والقوة، وإما أن يكون الصوت بنبرة التفخيم فيوحي بالضخامة والامتلاء والتجميع والتراكم. ومن معانيها الفطرية الاحتكاك وهي خاصية تحد من تصرفها. مما يجعلها لا تدل إلا على معاني قليلة ومحدودة. ولاستكشاف معانيها البلاغية ننظر في الأمثلة (36).

(36) أ) كيف تشكون في الذي خدمكم طول العمر؟

(بنية تفيد النفي والإنكار والتعجب والتوبيخ).

---

(26) عباس حسن (2000)، ص. 131 - 132.

ب) كيف تعيش النخب القائدة؟ وكيف يعيش عامة الشعب [27]؟
(بنية تفيد التعجب والإنكار)

ج) كيف ألخص ذلك الحماس الذي كان يلهيني عن كل شيء[28]؟
(بنية تفيد التعجب والنفي)

إن الخشونة والقوة والضغط في نطق كيف يوحي بأن المعاني التي تفيدها لا يمكن أن تكون إلا سلبية. ولهذا، فالبنى (36 أ-ج) تدل على معاني التعجب والتوبيخ والنفي والإنكار .

5.5. الأداة أي

تتشكل أي من صوتين: الهمزة والياء. ولعل سمة الانفجار المحدودة في الهمزة تثير انتباه السامع ويجعلها توسم بالتشديد في النطق وتساهم في توليد المعاني التي يستعمل فيها الصوت العالي كالتعجب والإنكار والتوبيخ كما في (37أ). هذا بالإضافة إلى معنى النسبة فيها كما في (37ب).

وهكذا، فإن البنى الاستفهامية التي تتصدرها *أي* تفيد النسبة والتخصيص والتعيين كما يتبين في الأمثلة التالية.

(37) أ) أي بشر أنتم أيها المجرمون.

ب) أيكم يأتيني بعرشها.

تحتمل البنية (37أ) أكثر من معنى لأنها تتضمن التعجب والإنكار والتوبيخ من سلوك أو حدث وقع ولا يجب أن يقوم به إنسان طبيعي. أما البنية (37ب) فتفيد طلب تعيين عنصر من المجموعة الموجه لها السؤال. فهي تفيد معاني الإنكار والتوبيخ والتعجيز والاستحالة والتحدي وغيرها.

بناء على هذا نلاحظ أن الأدوات الممثل بها أعلاه تبين مدى تطابق سمات وخصائص أدوات الاستفهام مع المعاني البلاغية للجمل الاستفهامية التي تتصدرها، كما تبين إلى أي حد تؤثر هذه السمات في البنية.

(27) لعبة النسيان، ص. 79.

(28) لعبة النسيان، ص. 69.

6. خلاصة

بينا، في هذا التحليل، أن أسلوب الاستفهام يتناوب بين المعاني البلاغية لكونه يتدرج من معنى إلى آخر ومن حقل دلالي إلى حقل آخر. وبينا، أيضا، أن هذه المعاني مترابطة ويصعب الفصل بينها كما يصعب تحديد وتوجيه المعنى الغالب فيها. إنها معان مولدة دلاليا عن المعنى النواة وتقوم على التراتب والتسلسل والتدرج والتقاطع، مُكوِّنة في ذلك حقول دلالية متداخلة، وذلك حسب طبيعة المعنى النواة في البنية. وحاولنا، أيضا، من خلال تحليل بعض أدوات الاستفهام، أن نبين مدى توافق السمات الصوتية لهذه الأدوات ومعانيها البلاغية. وخلصنا إلى أن تناوب البنية الاستفهامية بين هذه المعاني مبني على خصائص دلالية وعلى سمات صوتية.

المراجع

البلخي، محمد إبراهيم محمد شريف (2006)، أساليب الاستفهام في البحث البلاغي وأسرارها في القرآن الكريم، بحث لنيل الدكتوراه، الجامعة الإسلامية العالمية، اسلام آباد-باكستان.

ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصاص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العرب، بيروت، 1952.

أبن فارس، أحمد، الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (1997).

أبو موسى، محمد محمد (1987)، دلالات التراكيب، دراسة بلاغية، مكتبة وهبة، الطبعة 2، القاهرة.

التفتازاني، سعد الدين: المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، ط.3، دار الكتب العلمية، بيروت 2013.

الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (1987).

جمعة، حسين، (2005)، جمالية الخبر والإنشاء، دراسة بلاغية جمالية نقدية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

أحمد مختار، عمر (1697): دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، مصر.

النجار، سلوى (2010): التعجب بين التركيب والدلالة، مركز النشر الجامعي، منوبة.

أنيس، إبراهيم، (1961): الأصوات اللغوية، دار النهضة العربية، القاهرة.

برادة، محمد (2003)، لعبة النسيان، دار الأمان، الرباط.

بكير، أحمد عبد الوهاب (1997): معجم أمهات الأفعال: معانيها وأوجه استعمالها، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

حسان، تمام (1974): مناهج البحث في اللغة، دار الثقافة، البيضاء،الطبعة الثانية.

حسن، عباس (1998): خصاص الحروف العربية ومعانيها. منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق.

حسن، عباس (2000): حروف المعاني بين الأصالة والحداثة، منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق.

حيدر، علي حلو الخرسان،(2013)، الضغط اللغوي وأثره في الدلالة، مجلة كلية الآداب، العدد 103،ص.ص.1-40، جامعة بغداد.

السعدية، صغير (2005): التضعيف المعجمي، أبحاث لسانية، المجلد 10،العدد1، منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، الرباط.

السعدية، صغير (2015): في المعجم العربي، علاقة أفعل بفعل في لاروس، منشورات دار الحامد، عمان، الأردن.

سيبويه، أبو بشر عمرو ابن عثمان، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.

عوض، سامي ونعامة، عادل علي (2006)، دور التنغيم في تحديد معنى الجملة العربية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 28، العدد 1،ص.ص.87-109، جامعة تشرين، اللاذقية، سورية.

الغلاييني، مصطفى (2005): جامع الدروس العربية، دار الحديث، القاهرة.

غياث، محمد بابو(2008): الجملة الإنشائية بين التركيب النحوي والمفهوم الدلالي، أطروحة الدكتوراه، جامعة تشرين.

الفاسي الفهري، عبدالقادر (2010): ذرات اللغة العربية وهندستها، دراسة استكشافية أدنوية، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان.

فيود، بسيوني، عبد الفتاح (1998)، علم المعانى – دراسة بلاغية و نقدية لمسائل المعاني، مؤسسة المختار الإسلامي، مصر.

كامل سعيد، شهرزاد،(2011)، النغمة في اللغة العربية، مجلة جامعة دمشق، المجلد، 27.

مدونة العربية http://mtools.kacstac.org.sa/Pages/search.aspx

مزاحم، مطر حسين (2007)، أثر التنغيم في توجيه الأغراض البلاغية لعلم المعاني، الاستفهام نموذجا، مجلة القادسية في الأدب والعلوم التربوية، ص.ص.39-48، جامعة القادسية.

منور العتيبي، بدرية (2008): الأساليب الإنشائية في شعر لبيد بن ربيعة، مواقعها ودلالتها، بحث لنيل درجة الماجستير في البلاغة والنقد، جامعة أم القرى.

ناغش، عيدة (2012) أسلوب الاستفهام في الأحاديث النبوية في رياض الصالحين، دراسة نحوية بلاغية تداولية، بحث لنيل درجة الماجستير في علوم اللغة، جامعة مولود معمري، تيزي وزو.

DĪWĀN KADAS Y LA REVIVIFICACIÓN DEL TEATRO DE SOMBRAS EN EGIPTO

Ahmed **SHAFIK***
Universidad de Oviedo

BIBLID [1133-8571] 22 (2015) 305-342.

Resumen: Un núcleo reducido de investigadores se interesó por *Dīwān kadas* 'Diván del teatro de sombras' y se dedicó a estudiarlo con el fin de sacar a la luz nuevos textos egipcios del género. Pero pese a estos esfuerzos no se ha llegado a levantar nuevo mapa del arte, ni disipar las carencias terminológicas, ni resaltar las técnicas que se empleaban en los espectáculos de sombras. Este artículo pretende explorar nuevamente este *Dīwān,* aportando información acerca de los representantes del género a partir del siglo XVI. Especial atención se ofrece también al significado de *kadas* y su relación con la esfera teatral, sirviéndose tanto de consideraciones de índole lingüística como literaria. Se cierra el trabajo con una antología traducida.

Palabras claves: Espectáculo. Teatro de sombras. Dīwān kadas. Egipto. Siglos XVI-XX.

Abstract: Dīwān kadas *and the Revivification of Shadow Play in Egypt***.** A small nucleus of scholars became interested in *Dīwān kadas* 'Divan of Shadow Play' and was given to study it in order to bring to light new Egyptian texts of the genre. But despite these efforts it has not come to draw a new map of art, nor dispel the terminological deficiencies, or highlight techniques that were used in the shadow play`s performance. This article tries to explore again this *Dīwān,* providing information about the representatives of genre, since the XVI century. Pay special attention also to the meaning of *kadas* and its relation with the theatrical area, supporting on considerations of linguistic as literary nature. Finally, an anthology of translated poems is given.

Key words: Spectacle. Shadow play. Dīwān kadas. Egypt. 16-20th Centuries.

---

* E-mail: anouralhouda@hotmail.com

ملخص: اهتم عدد قليل من الباحثين بـ«ديوان كدس»، وعكفوا على دراسته بهدف الحصول على نصوص جديدة من مسرح خيال الظل المصري. ولكن هذه المجهودات الطيبة لم تكن كافية لعمل خريطة جديدة لهذ الفن، ورصد مراحل تطوره، وإبراز كافة عناصره من ألفاظ وتقنيات لإخراج العرض المسرحي. يسعى هذا البحث إذن إلى استقصاء هذا الديوان من أجل التعرف على أهم ممثليه بداية من القرن السادس عشر، وبيان معنى لفظ «كدس»، وتوضيح علاقته بمجال المسرح من خلال تناول المباحث اللغوية والأدبية. وأخيراً، ينتهي بعرض منتخبات مترجمة من هذا الديوان.

كلمات مفاتيح: العرض التمثيلي، خيال الظل، ديوان كدس، مصر، القرن السادس. القرن العشرين.

1. Ibn Dāniyāl: innovador del teatro de sombras

La tradición árabe no carece de celebración y espectáculo de diferente naturaleza, popular o aristocrática, privada o pública. Se acentúa la tendencia a las actividades lúdicas en unas épocas más que en otras. Entre los espectáculos tradicionales, encontramos representaciones teatrales, personajes enmascarados, bailes, justas y juegos de toda clase, a menudo en un ambiente carnavalesco [(1)].

Pero quizá una de las mayores aportaciones culturales y artísticas es sin duda el teatro de sombras, que en el Egipto mameluco del siglo XIII-XIV llegó a una excelencia y maestría jamás alcanzadas. En este teatro se representaban no solo piezas que reflejaban temas y leyendas heroicas, incluso místicas, sino también la crítica de costumbres y personajes políticos y eran espejo cómico de las preocupaciones diarias de la comunidad. Un género que, bajo la sombra de la literatura árabe clásica, preservó firmemente, en sus diversas etapas, el recuerdo de modos de vivir, hablar y pensar, de costumbres y jerarquías sociales desaparecidas. En definitiva, el teatro de sombras tenía un papel lúdico y pedagógico hacia los individuos. Llegó, de hecho, a granjearse el favor de un público muy amplio, numeroso y variado, desde el rey y los altos dignatarios hasta las capas más modestas de la sociedad árabe.

Se puede afirmar sin escrúpulos que todo el teatro de sombras se fundamenta en Ibn Dāniyāl (m. 710/1310), el autor árabe de quien se conservan obras íntegras. De hecho, no solo personifica todo el desarrollo e innovación del género, sino también la culminación del arte de sombras, sentando las bases

(1) SHAFIK, A., «La idea del teatro en el Medievo islámico», *Cuadernos del Minotauro*, 7 (2009), 75-105; —, «*Ḥikāya* 'imitación' y términos afines del arte de la representación teatral a la luz de la literatura árabe», *al-Andalus-Magreb*, 17 (2010), 157-186, pp. 167-8; —, «Análisis semiológico de una representación de moros y cristianos en Jaén: *Hechos* del condestable Iranzo», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 41 (2013), 125-46.

temáticas y estructurales del género. Sus farsas parten de hechos, personas y contextos contemporáneos para retratar a través del humor y la parodia los vicios y defectos de la sociedad mameluca.

A pesar de la imagen positiva ofrecida por sus críticos, tanto antiguos como modernos, y que le convirtió en sinónimo de este arte, lo cierto es que Ibn Dāniyāl no logró destacar de forma decisiva en la literatura árabe de su tiempo. Los pasajes de alto contenido erótico de la trilogía de Ibn Dāniyāl contribuyeron en parte al estigma del género desde la primera mitad del siglo XIV, debido principalmente a la censura de juristas y predicadores que la tachaban de lasciva e indecente. Menos casos contados, los críticos se muestran extrañamente reacios a conceder a un autor tan apreciado por su obra tanto en prosa como en verso, el rango clásico que naturalmente parece corresponderle, y que les fue conferido a otros literatos como Badīʿ al-Zamān (m. 395/1007), al-Ḥarīrī (m. 516/1112) e Ibn Quzmān el cordobés (m. 555/1160). A falta de tal interés, la obra de Ibn Dāniyāl nunca consiguió la atención loada que se presta a estos otros autores. Además, muchos estudiosos árabes modernos vieron en su teatro simplemente una obra de entretenimiento, de naturaleza obscena e intención satírica, sin llegar a comprender la esencia liberal de la literatura popular del Medievo.

Además, los trabajos realizados sobre Ibn Dāniyāl no influyeron apreciablemente en la crítica del teatro de sombras, sobre todo para la puesta en valor de las obras menos populares del género, como *Dīwān kadas* [Diván del teatro de sombras], que van a quedarse en el trastero de las modas literarias sin ser objeto de riguroso estudio y traducción.

Relegadas al olvido las piezas de sombras antes y después de Ibn Dāniyāl, despechadas sin dejar más mención que su nombre –actualmente yacen ocultas en las secciones de *tratados raros* de unas escasas bibliotecas europeas, donde se conservan calladamente en contado número de ejemplares, de difícil acceso. Por añadidura, la mayoría de los textos reunidos se hallan transliterados, y los comentarios de sus editores no sobrepasan la definición de algunos términos, sin interesarse en documentar la autoría de versos, dichos, versículos coránicos, etc. Todo eso acabaría por provocar la mutilación del género, contribuyendo a desacreditar su desarrollo y continuidad (2).

(2) Es fundamental el conjunto de obra de KAHLE, P., véase *Zur Geschichte des arabischen Schattenspieles in Egypten*, Leipzig: Verlag von Rudolf Haupt, 1909; —, *Das Krokodilspiel*

Dicho esto, nuestro objetivo es volver a interesarnos por estas piezas y darles un nuevo pulso con el fin de abrir un nuevo horizonte que está por redescubrir y explorar nuevamente. Con la traducción y estudio de estos textos, se están asentando las bases necesarias para trazar una historia certera del teatro de sombras, demostrando a la vez su riqueza y variedad. Aunque hay que reconocer el esfuerzo de algunos investigadores, cuyos trabajos no dejaron de ser un primer paso y un faro hacia la recuperación del género (3).

2. Hallazgo de textos de sombras

Todo intento de datación de la pieza más antigua del teatro de sombras es pura especulación. Las referencias en las fuentes medievales acerca de autores, títulos, fechas de este género son totalmente inexistentes antes de Ibn Dāniyāl. Lamentablemente, las diversas noticias que existen acerca del origen y la fase formativa del teatro de sombras se basan principalmente en elementos teatrales, técnicas, trama general, apoyándose tanto en consideraciones de índole histórica como literaria y mística (4).

El uso crítico de dicha información, combinado con los datos aportados por la obra de Ibn Dāniyāl y otros escritores contemporáneos, permite, sin embargo, reconstruir a grandes rasgos ese proceso histórico con el inevitable desconocimiento de autores y títulos. Así, Ibn Dāniyāl evoca en el prólogo de su trilogía el declive de este género en plena época mameluca:

(liᶜb al-timsāḥ) ein egyptisches Schattenspiel, Göttingen, (1915), 277-284 y 288-359; —, *Der Leuchtturm von Alexandria*, Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1930. En árabe sobresalen las publicaciones de al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ᶜĀmma li-Quṣūr al-Ṯaqāfa de El Cairo: ḤASANAYN ᶜALĪ, F., *Qiṣaṣu-nā al-šaᶜbī*, 1996 (ed. orig. 1947), pp. 123-141; ḤAMĀDA, I., *Jayāl al-ẓill wa tamṯīliyāt Ibn Dāniyāl*, 1998 (ed. org. 1963), pp. 75-83; YŪNIS, ᶜA. al-Ḥ., *Jayāl al-ẓill*, 1997 (ed. orig. 1965), pp. 83-97; ᶜABD AL-ᶜAZĪZ, Ḥ., *al-Masraḥ al-miṣrī al-ḥadīṯ*, 1998, pp. 102-3.

(3) *Nuṣūṣ nādira min masrḥ jayāl al-ẓill. Maᶜā ᶜarḍ lahaŷāt, wa-amṯāl wa-taᶜbīrāt ᶜāmmiyya. Textos raros del teatro de sombras*, recopil., est. y tr. (Antología) de A. Shafik, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (en prensa).

(4) MOREH, S., «The Shadow Play *(Khayāl al-ẓill)* in the Light of Arabic Literature», *Journal of Arabic Literature* 18 (1987), 46-61; SHAFIK, A., «A vueltas con el teatro de sombras: *al-ᶜĀšiq wa-l-maᶜšūq,* una obra olvidada del siglo XIX”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* 38 (2010), 137-174, pp. 138-62.

> *"Me escribiste [ʿAlī b. Mawlā-hum al-Jayālī* (5)*], oh maestro ingenioso y bufón lascivo […] diciendo que la gente ha hecho oídos sordos al juego de sombras y dejado de asistir a él debido a su repetición trillada. Tú, por eso, me pediste que te compusiera en este género algo original respecto a las figuras del cesto* (6)*".*

Como se aprecia de esta cita, el vituperio explícito de Ibn Dāniyāl respecto al género no aporta datos ni de obras ni de contenidos, sino ofrece un mensaje de desafío contra sus representantes y declara su capacidad de innovación.

Desde finales del siglo XIX, desde los círculos más eruditos, y luego, ya en el siglo XX, con una progresión aceptable, tanto críticos árabes como de otras lenguas, se acercan al problema textual del teatro de sombras o intervienen directa o indirectamente en la preparación de alguna edición de sus piezas, especialmente la trilogía de Ibn Dāniyāl, *Ṭayf al-Jayāl* 'Sombra de la Fantasía'.

Así pues, surge en el panorama de estudios folclóricos la figura de G. Jacob que se considera el primero en rastrear las fuentes y los textos del arte de sombras. Sus trabajos prepararon el terreno para nuevas investigaciones. Entre 1901-1935, G. Jacob empieza a editar largos pasajes de la obra en diversos estudios (7). Después de la muerte de Jacob, en 1948, P. Kahle y M. Taqī al-Dīn al-Ḥilālī participan en una edición completa pero inicial de la trilogía. A día de

(5) Sobre este intérprete de sombras, véase SAʿD, F., *Jayāl al-ẓill al-ʿarabī,* Beirut: Šarikat al-Maṭbūʿāt, 1993: 1079-81; SHAFIK, A., «A vueltas con el teatro de sombras…», 161-62.

(6) *Three Shadow Plays by Muḥammad Ibn Dāniyāl,* ed. P. Kahle y D. Hopwood, Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Series, 1992, p. 1.

(7) En orden cronológico, JACOB, G., «Drei arabischen Schattenspiele aus dem 13 Jahrhundret» *Kelete Szeme,* Budapest, 2 (1901), 76-77; —, *al-Mutaijam, ein altarabisches Schauspiel für die Schattenbühne bestimmt von Muhammad ibn Dânîjâl,* Erlangen, 1901; —, *Muḥammad ibn Dāniyāl: Escorial Codex, textproben mit 2 Licht-durcktaflen,* Erlangen: Mencke, 1902; —, «Der Nâtû und sein Lied bei Ibn Dânijâl» *Der Islam* 1 (1910), 178-182; —, *Stücke aus Ibn Dânijâls Ṭaif al-ḫajâl für Vorlesungszwecke abgedruckt*. 16, 30, 31, 3 fasc. Erlangen: M. Mencke, 1910; —, «Ein ägyptischer jahrmarkt im 13. Jahrhundert», Sitzungsberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften, Abhanlung, 1910; —, «Islamische Schattenspielfiguren aus Ägypten», *Der Islam,* I (1910-11), 246-299; II 143-195; —, «Islamische Schattenspielfiguren aus Ägypten», *Orientalisches Archiv,* 1912, III, 103-09; —, *Markettypen aus ʿAgîb wa-Ġarîb; Die Eröffnungsscene aus ʿAgîb wa-Ġarîb.* Fasc. 3, Berlin by Mayer & Müller, 1912 ; —, «ʿAgīb ad-Dīn al-Wāʿiẓ bei Ibn Dāniyāl», *Der Islam* IV (1913), 67-71; —, *Geschichte des schattentheaters im Morgen und Abenland,* Hannover, 1925, pp. 56-101; —, *Neue Mitteilungen aus Ibn Dânjâl,* Kiel, 1934.

hoy no se ha conseguido editar un texto medianamente satisfactorio (8).

Otro intento menos logrado que el anterior es de I. Ḥamāda, el estudioso egipcio no se aplicó en leer ni en cotejar las ediciones pasadas. Además, su edición cuenta con un solo manuscrito y omite muchos pasajes que el crítico considera obscenos (9). Adolece, por lo tanto, de rigor científico y no sitúa al lector en el contexto del autor y de su época a través de notas explicativas. Pese a estas carencias, ese texto disfrutó de amplia difusión, reeditado numerosas veces, a lo largo de varias décadas y sirvió de referencia insustituible a la mayor parte de estudios e investigaciones académicas.

Durante todos estos años, P. Kahle no deja de medir sus fuerzas con ese texto y, tras su muerte en 1964, otros estudiosos del género lograron publicar en 1992 un texto crítico a base de distintos manuscritos que tenía reunidos[10]. Su interés por reconstruir un buen texto no solo obedece al deseo de hacer comprensible una obra extremadamente difícil a nivel lingüístico y estilístico, sino también darle a Ibn Dāniyāl el lugar que merece dentro de la literatura árabe.

Desde las ediciones parciales del teatro de Ibn Dāniyāl hasta la última edición realizada por P. Kahle y sus pupilos, las tendencias dominantes de la crítica de *Ṭayf al-Jayāl* podrían clasificarse en las siguientes categorías temáticas que, efectivamente, no son netamente separables: 1) estudios relativos a la biografía de Ibn Dāniyāl y su relación con la historia contemporánea (11); 2)

(8) El título es *Ṯalāṯat masraḥiyyāt ʿarabiyya muṯṯilat fī l-qurūn al-wuṣṭà waḍaʿahā Ibn Dāniyāl al-mawṣilī yuqaddimu-hā ilà al-ʿālam Paul Kahle,* Bagdad: Maṭbaʿat al-Iʿtimād, 1948.

(9) ḤAMĀDA, I., *Jayāl al-ẓill,* pp. 150-51.

(10) *Three Shadow Plays by Muḥammad Ibn Dāniyāl*.

(11) KAHLE, P., «Muḥammed ibn Dānijāl und sein zweites arabisches Schattenspiel», *Miscellanea Academica Berolinensia,* Berlin: Akademie-Verlag, (1950), 151-167; BADAWĪ, M., «Medieval Arabic Drama: Ibn Dāniyāl», *Journal of Arabic Literature,* 13 (1982), 82-107 (aparece en *Three Shadow Plays,* pp. 6-30); CORRAO, F. Mª, *Il riso, il comico, la festa al Cairo nel XIII secolo,* Roma: Istituto per l´Oriente, 1996; —, «Bābāt khayāl al-ẓill li-Ibn Dāniyāl», *ʿUyūn* 2 (1996), 18-30; CECCATO, R. D., «Drama in the Post-Classical Period: A Survey» en *Arabic Literature in the Post-Classical Period,* ed. R. Allen, D. S. Richards, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 347-368, pp. 358-363; GUO, L., *The Performing Arts in Medieval Islam. Shadow Play and Popular Poetry in Ibn Dāniyāl's Mamluk Cairo,* Leiden: Brill, 2012, pp. 3-100; SHAFIK, A., «Ibn Dāniyāl (646/1248-710/1310): poeta y renovador del teatro de sombras», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 61 (2012), 87-111.

pesquisas de las fuentes intelectuales y literarias del autor, incluidas la medicina y otros saberes (12); 3) trabajos enfocados en el trasfondo sociohistórico de la obra de Ibn Dāniyāl (13); 4) interpretaciones que hacen hincapié en la naturaleza

(12) KAHLE, P., «Marktszene aus einem ägyptischen Schattenspiel» en *Zeitschrift für Assyriologie,* Strassburg, (1912), 92-102; —, «Ein Zunftsprache der ägyptischen Schattenspieler», *Islamica,* 2 (1926-7), 313-22; —, «A Gypsy Woman in Egypt in the 13th Century A.D.», *Journal of the Gypsy Lore Society* 29 (1950), 11-15 (aparece en *Opera Minora,* Leiden: Brill, 1956, 307-11); *Al-Mujtār min šiʿr ibn Dāniyāl… ijtiyār Ṣalāḥ al-Dīn b. Aybak al-Ṣafadī,* ed. M. N. al-Dulaymī, Mosul: Maktabat Bassām, 1978; KOTZAMANIDOU, Mª., «The Spanish and Arabic Characterization of the Go-Between in the Ligth of Popular Performance», *Hispanic Review,* 48 (1980), 91-109; DE LAMA, V., «Un antecedente de Celestina a finales del siglo XIII: El teatro de sombras de Ibn Dāniyāl», en *Actas del Congreso Internacional de la Literatura en la época de Sancho IV (21-24 de febrero de 1994),* coord. J. M. Lucía Mejías y C. Alvar Ezquerra, Madrid: Universidad de Alcalá, 1996, 399-413; ROWSON, E. K., «Two Homoerotic Narratives from Mamlūk Literature: Al-Ṣafadī´s *Law'at al-shākī* and Ibn Dāniyāl´s *al-Mutayyam*» en *Homoeroticism in Classical Arabic Literature,* ed. J. W. Wrigth y E. R. Rowson, New York: Columbia Uni. Press, 1997, 158-191, pp. 172-84; SAVIOLI, M., "Cultura scientifica e farsa popolare: *Ṭayf al-Ḫayāl* e *Pantagruel,* le Vicente di due eroi 'trasgressivi' a confronto", *Anali. Sezione Romanza,* XLIV/2 (2002), 641-686; SHAFIK, A., «Onomástica literaria y traducción: La motivación de los nombres propios en Ṭayf al-Jayāl 'Sombra de la Fantasía' de Ibn Dāniyāl (m. 710/1311)» en *Estudios de lingüística y traductología árabe*, coord. S. M. Saad, Madrid: IEEI, 2010, 151-225, pp. 170-71; —, «El saber médico en las obras literarias: el caso de la trilogía de Ibn Dāniyāl», Revista del Instituto *Egipcio de Estudios Islámicos,* 39 (2011), 15-48; —, «El caballo en textos literarios del Medievo», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 40 (2012), 39-55; —, «Ibn Dāniyāl's Shadow Plays: The Character of Ṭayf al-Khayāl», *al-Andalus-Magreb*, 21 (214), 117-136; —, «El arte ecuestre en la obra de Ibn Dāniyāl», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 65 (2016), 167-186.

(13) CORRAO, F. Mª., «Ibn Dāniyāl´s Shadow Plays, an Example of Cultural Tolerance in the Early Mamlūk Ages», *The Arabist: Budapest Studies in Arabic* (18) 1996, 13-28; —, «The Culture of Laughter and the Anti-Heroes in Ibn Dāniyāl´s *Ṭayf al-Jayāl* (XIII cent.)» en *Philsophy and Arts in the Islamic World. Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven* (September 3-9, 1996), Leuven: Uitgeverij Peeters. 1998, 123-133; BUTUROVIĆ, A., «The Shadow Play in Mamluk Egypt: The Genre and its Cultural Implications», *Mamlūk Studies Review* 7 (2003): 149-176; —, «Truly, This Land is Triumphant and Its Accomplishments Evident!: Baybars's Cairo in Ibn Dāniyāl´s Shadow Play», in *Writers and Rulers: Perspectives on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times,* ed. B. Gruendler, L. Marlow, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004, 149-168; L. GUO, «Ibn Daniyal's 'Dīwān': In Light of MS Ayasofya 4880», *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6 (2010-2011), 163-76.

cómica y jocosa de su obra y la tendencia crítica de su sátira [14]; 5) aproximaciones mediatizadas especialmente por las teorías de Bajtín, hacia la cultura popular y carnavalesca y sus huellas en la obra de Ibn Dāniyāl (tradiciones, costumbres, alusiones a fiestas, etc.) [15].

Si bien Ibn Dāniyāl ha acaparado todo el protagonismo referente al teatro de sombras, conviene no descuidar todo el legado ulterior a su obra escrito en parte en lengua vulgar. El descubrimiento de textos antiguos y la profundización en terrenos apenas explorados nos pone sobre la mesa un tesoro de material valioso cuya conservación y aprovechamiento reclaman con creciente insistencia los estudiosos.

Incesante a partir de principios del siglo xx, fue la búsqueda de nuevos textos, a los que los orientalistas alemanes seguirían escudriñando con gran entusiasmo, tanto en las bibliotecas árabes como en los locales de representación del arte de sombras [16].

Fruto de esta búsqueda, P. Kahle, durante su estancia en Egipto (1903-1908), tuvo la suerte de hallar un manuscrito del teatro de sombras escrito en 1707, titulado *Dīwān Kadas.* En el 1907, lo compró a un intérprete de sombras llamado Darwīš, el cual lo había heredado de su padre Ḥasan al-Qaššāš. En Manzala (provincia de al-Daqahliyya), al noreste de Egipto, Kahle llegó a encontrar otro puñado de hojas, parecido al manuscrito de al-Qaššāš en cuanto a

(14) ZARGAR, C. A., «The Satiric Method of Ibn Dāniyāl: Morality and Anti-morality in *Tayf al-Khayl*», *Journal of Arabic Literature* 37, n.º 1 (2006), 68-108; SHAFIK, A., «Onomástica literaria y traducción...», pp. 175-215.

(15) BAJTÍN, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais,* Barcelona: Barral, 1974; MOLAN, P. D., «Charivari in a Medieval Egyptian Shadow Play», *Studia Arabo-islamica Mediterranea (Al-Masāq),* 1 (1988), 5-24; MONROE, J. T. y PETTIGREW, M. F., «The Decline of Courtly Patronage and the Appearance of New Genres in Arabic Literature: The Case of the *Zajal,* the *Maqāma,* and the Shadow Play», *Journal of Arabic Literature,* 34, 1-2 (2003), 138-77, pp. 174-77; SHAFIK, A., «Formas carnavalescas del Nayrūz en el Medievo islámico», *al-Andalus-Magreb,* 20 (2013), 217-249; —, «Fiesta y carnaval en el Egipto mameluco», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 63 (2014), 189-208, pp. 195 y 200.

(16) Véase LITTMANN, E., «Ein arabisches Karagöz-Spiel», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1, 46-54, (1900), 661-680; —, *Arabische Schattenspiele*, Berlin: Mayer & Müller, 1901, 1-67; *Die Lieben von Amasia, ein Damaschener Schattenspiel* 1906, ed. y tr. al alemán J. G. Wetzstein, Leipzig: Brockhaus, 1906 (tr. parcial al español, A. Shafik, «A vueltas con el teatro…», pp. 162-73); HOENERBACH W. *Das nordafrikanische Schattentheater*, Mainz: Rheingold-Verl, 1959.

sus textos, fecha de redacción (a principios del siglo XVIII), incluso el mismo copista, según palabras del propio descubridor (17). Como colofón de este conjunto de textos, escribe el copista: «Este manuscrito se terminó de copiar el viernes, 24 de Ŷumadà al-Awwāl del año 1119 (1707)» (18).

Motivado en aquellos años por el deseo de dar al lector completo conocimiento del arte de sombras, el mismo Kahle descubre también interesantes figuras del género en Manzala. Según él, además de ser las más antiguas jamás conocidas en el mundo, son únicas en su estilo gracias a la laboriosa elaboración de sus detalles y dan cabida cuenta de la excelencia de su proyección. Entre las figuras encontradas, sobresalen algunas de armas mamelucas que por lo menos se remontan a la primera mitad del siglo XIV (19).

En aquellos mismos años, motivado quizá por su profesor G. Jacob, Curt Prüfer se interesa por esta forma de ficción. En 1905, emprende un viaje a Egipto en un intento de reconstituir la historia del arte de sombras a partir de los títulos mencionados o aludidos por su maestro. Fruto de este viaje es la publicación de dos piezas modernas en 1906, *Liʿb al-dīr* [Pieza del monasterio] o *ʿAlam wa-Taʾādir*, y *Liʿb al-markib* o *al-Šūnī* [Pieza de la barca](20). En realidad, Prüfer no consiguió encontrar nuevos manuscritos, sino asistir al teatro de sombras y pasar por escrito en caracteres latinos los textos que había escuchado durante el espectáculo. Según el orientalista alemán, el hecho de que no existiera un texto base para cada título, concedía a los intérpretes plena libertad para interpretar una misma obra con diversas versiones, siempre al servicio del público y de la ocasión (21).

Las obras árabes de consulta relativas al teatro de sombras, se refieren, en su mayoría, a resúmenes de las piezas, y recogen algunos párrafos o versos, sin

(17) KAHLE, P., «The Arabic Shadow Play in Medieval Egypt (Old Texts and Old Figures)», *Journal of the Historical Society of Pakistan*, April (1954), 85-115, pp. 94-5.

(18) KAHLE, P., *Zur Geschichte*, p. 4.

(19) KAHLE, P., «The Arabic Shadow in Medieval...», p. 94; —, «The Arabic Shadow Play in Egypt», en *Opera Minora*, Leiden: Brill, 1956, 297-306, p. 298 (version orig. 1940 en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 4, 21-34).

(20) PRÜFFER, C., «Das Schiffsspiel. Ein Schattenspiel aus Kairo», *Münchener Beiträgen zur Kenntnis des Orient*, 1906, 154-169; —, *«Liʿb ed-dêr», ein ägyptisches Schattenspiel*, Erlangen: Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. Th. Jacob, 1906.

(21) PRÜFFER, C., *«Liʿb ed-dêr», ein ägyptisches Schattenspiel*, p. xviii.

dedicar una presentación metódica y comentada de estos documentos [22].

3. Al-Kadas o el teatro de sombras

3.1. Datación y contenido

A base de estos manuscritos conservados de *Dīwān kadas*, P. Kahle llegó a publicar tres obras de muy poca difusión, desconocidas en su totalidad por los estudiosos árabes. En orden cronológico son *Ḥikāyat Dāwūd al-ˁAṭṭār* [Relato de Dāwūd al-ˁAṭṭār] en 1909, *Liˁb al-timsāḥ* [Pieza del cocodrilo] en 1915, y *Liˁb al-manār* [Pieza del faro] en 1928. Kahle edita también las versiones modernas de las dos últimas, de principios del siglo XX, pero en caracteres latinos.

La publicación de *Liˁb al-manār* [Pieza del faro] lleva a los estudiosos del teatro a revisar de nuevo el problema relativo a los textos más antiguos del género. Atendiendo a las marcas textuales que puedan desvelar su datación, la crítica reciente arroja dos momentos como candidatos a la identificación: el siglo XII o XIII, como expone F. Ḥasanyan al tratar fundamentalmente de las cruzadas en Alejandría, por eso lo llaman también *Ḥarb al-ˁaŷam* [Guerra de los extranjeros], y el siglo XV, conforme defiende ˁAnānī, años de guerra entre los mamelucos y los reyes de Chipre y Rodas, acabados con la conquista de Chipre por los mamelucos en 828/1425 [23].

Lo cierto es que la visita de Ibn Baṭṭūṭa (m. 770/1369 ó 779/1377) a Egipto, nos ayuda a barajar la fecha de la obra, que parece ser tan antigua como los textos de Ibn Dāniyāl. En la primera visita del viajero tangerino en 726/1326, pudo describir el faro de Alejandría, pero a su vuelta, casi un cuarto de siglo más tarde, en 750/1349, lo encontró: «enteramente derruido hasta el

(22) TAYMŪR, A., *Jayāl al-ẓill wa-l-luˁab wa-l-tamāṯīl al-muṣawwara ˁinda al-ˁarab*, El Cairo: Dār al-Kitāb al-ˁArabī, 1957, p. 19-29. Aparte del trabajo de Taymūr, los estudiosos árabes parten del trabajo de Jacob M. LANDAU que reúne una suma considerable de datos, *Studies in the Arab Theatre and Cinema*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1958 (tr. árabe por A. AL-MAGĀZĪ, *Dirāsāt fī l-masrāḥ wa-l-sīnīmā ˁinda al-ˁarab*, El Cairo: al-Hayˀa al-Miṣriyya al-ˁĀmma li-l-Kitāb, 1972). Véase por ejemplo ABŪ ZAYD, ˁA. I., *Tamṯiliyyāt jayāl al-ẓill*, El Cairo: Dār al-Maˁārif, 1999, segundo capítulo.

(23) ˁANĀNĪ, M. Z., «Ḥawla jayāl al-ẓill fī Miṣr», *Maŷallat al-kātib*, El Cairo, ns.º 202-03 (1978), 6-14 y 20-40, p. 39.

punto de que no era posible ni entrar en él ni llegarse a la puerta» [(24)].

A la vista de esta hipótesis, tan nutrida de un fondo histórico se puede deducir un nuevo planteamiento. A nuestro juicio, cabría pensar, habida cuenta de la mención de nombres de intérpretes de sombras pertenecientes a los siglos XVI y XVII, que existe *un núcleo temático y secciones escritas con anterioridad*, a los que los dramaturgos iban interpolando y añadiendo nuevo material.

Si se entiende así, habría que situar a ciencia cierta la datación de *Liʿba al-manār* en el siglo XVI, etapa en la que aparecen los nombres de Suʿūd y Dāwūd al-ʿAṭṭār. Así empieza uno de los zéjeles:

Suʿūd, el literato, oh compañero,
su poesía deja mudos a los elocuentes [(25)].

Los intérpretes de sombras hallaron en *Liʿb al-manār* una exhortación para modificar la historia y capturar el interés del público a través de la inclusión de episodios tan interesantes que pudieran separarse del núcleo principal y disfrutarse por sí mismos. La trama transcurre en Alejandría como escenario de las Cruzadas. Se hace hincapié en la exaltación del efecto óptico de las descripciones exteriores, como las escenas del mar, faro, ciudadela, barcos, batallas y victorias. El episodio de la llamada al combate y el esfuerzo bélico contra el enemigo cristiano.

Los personajes principales de esta pieza son: al-Ḥāziq, de carácter serio, y al-Rijim, cómico, conocido este último como Abū l-Qiṭāṭ, apelativo que aparece en la segunda pieza *(bābā)* de Ibn Dāniyāl [(26)]. Son dos figuras omnipresentes en el teatro de los siglos XVI y XVII, tipos opuestos y complementarios (cara y cruz) de una misma realidad vital. Muestran con total naturalidad no solo prácticas sociales de la época, sino también actitudes nacionales de sus compatriotas ante el invasor extranjero.

Pese a la antigüedad de este juego de sombras, siguió siendo fuente de inspiración para los dramaturgos de sombras hasta principios del siglo XX. Los dramaturgos de sombras lo han dotado de una identidad sacada de los usos

(24) *Riḥlat ibn Baṭṭūṭa*, ed. Ṭ. Ḥarb, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1992, I, p. 21 (tr. esp. Ibn Baṭuṭṭa, *A través del Islam*, intr., tr,. y notas S. Fanjul y F. Arbós, Madrid: Alianza, 1987, p. 118).

(25) KAHLE, P., *Der Leuchtturm*, p. 3.

(26) *Three Shadow Plays*, pp. 77-78.

cotidianos, a lo cual se vendría a añadir la introducción de nuevos personajes (varios profesionales), sin dejar, por supuesto, de acomodar a su relato la cronología de los hechos históricos.

Al igual que *Liʿb al-manār, Liʿb al-timsāḥ* [Juego del cocodrilo] se vio sometido a un proceso de interpolación en un periodo de tiempo bastante dilatado. Las primeras versiones están escritas en el siglo XVI, y son obra de los tres dramaturgos, Naḥla, Suʿūd y Dāwūd al-ʿAṭṭār. Según A. Taymūr: «Este juego cobra especial importancia para los aficionados e intérpretes del arte de sombras, debido a la antigüedad de su temática y la copiosidad de sus zéjeles bajo la forma dialogante de sus personajes» (27). Su trama gira en torno a la caída de un campesino, Zabarqāš, en la boca de un cocodrilo por no prestar atención a su maestro de pesca, Šayj al-Maʿāš. Salen en escena también al-Ḥāziq y al-Rijim, donde contribuyen a la exposición de la pieza y transmiten la información necesaria para la comprensión que va a ser proyectada y para evaluar la situación.

Poco más puede decirse de los textos antiguos de *Liʿb al-timsāḥ*. En lo tocante a la versión moderna de Ḥasan al-Qaššāš, amén de seguir de cerca el arquetipo establecido por sus antecesores, había empleado más la prosa e introducido nuevos personajes: dos marroquíes y dos bereberes que podían rescatar al campesino a través del empleo de la magia y el incienso. Esta frecuente inclusión de personajes magrebíes en la obra de al-Qaššāš es, hasta cierto punto, el que corresponde a la representación de su tierra natal.

Junto a las dos obras mencionadas, destacamos *Ḥikāyat Dāwūd al-ʿAṭṭār*, cuyos versos evocan el viaje de Dāwūd a Turquía y el éxito de sus estrenos, escrita alrededor del año 1613. La relevancia de esta obra no reside únicamente en la presentación autobiográfica de Dāwūd, para que este escritor goce de amplia difusión que consolida su autoridad en el arte, sino que también nos permite adentrarnos en la terminología de sombras relativa a esta época, como *al-kadas* (teatro de sombras con preferencia al empleo de los zéjeles), *ašāyir* (bastoncillos para mover a las figuras) (28), *al-ṣunnāʿ* o *ahl al-ṣināʿāt*

(27) TAYMŪR, A., *Jayāl al-ẓill*, p. 25.

(28) *Al-ašāyir* es un término estrechamente vinculado a las celebraciones de carácter místico. Designaba los instrumentos de rememoración *(adawāt al-ḏikr)* que incluían banderas, estandartes, atabales, adufes, etc. Se empleaban normalmente en fiestas de conmemoración del nacimiento del Profeta, santos o patrones de una localidad, e incluso en algunos círculos de recuerdo *(ḥalaqāt al-ḏikr)*. Sobre el término, véase AMĪN, A., *Qāmūs al-ʿādāt wa-l-*

(profesiones en referencia a artesanos y artistas), etc.

3.2. Significado de *al-kadas:*

Tomando como punto de partida estas obras citadas que introducen al investigador en la historia del teatro de sombras es una tarea cada vez más accesible. La aportación más relevante de *Dīwān kadas* reside en convertirse ineludible en el desarrollo del género, desde el cual se otean los adelantos más significativos. Solo mencionaré de paso dos aspectos: primero, el conocimiento de los nuevos representantes del género, que dan pie a la elaboración de nuevos temas, incluidos la nueva valoración de la pareja antitética del teatro de Ibn Dāniyāl, representada en sus protagonistas principales, Ṭayf al-Jayāl y el emir Wiṣāl; y, en segundo lugar, la aparición de nueva terminología relativa al arte de sombras como *al-kadas,* que comprende todos los accesorios del espectáculo tendentes a llamar la atención sobre la ilusión ficticia [(29)].

El prólogo a *Dīwān kadas,* escrito cuando el arte de sombras estaba en auge en la sociedad egipcia, deja constancia de la espinosa tarea de precisar el significado de *kadas,* ya que este tecnicismo no tiene ningún rastro en la obra de Ibn Dāniyāl. Para comprender su significado, conviene tomar los diccionarios árabes como punto de partida. En su acepción etimológica significa «amontonar, apilar, acumular»[(30)]. No solo versa sobre la idea de agrupación o amontonamiento de algo en cantidad, especialmente comida y dinero, sino también de sobreponer, colocar o añadir una cosa sobre otra.

Si pasamos al significado técnico, nos damos cuenta de que *kadas* fue un término empleado en el universo de los espectáculos populares de los siglos XVI y XVII para designar el teatro de sombras, escrito en verso[(31)]. Los escritores de

---

taqālīd wa-l-taʿābīr al-miṣriyya, El Cairo: al-Nahḍa al-Miṣriyya, 2002, p. 52 y acerca de la relación del teatro de sombras con el sufismo, véase SHAFIK, Ahmed, «*Ḥikāya* y otros términos…», pp. 184-85.

(29) Como término técnico, P. Kahle se limita a definir *kadas* como el retablo y los textos de sombras. Cree también que el término es de origen griego o copto, sin dar más detalles al respecto, véase *Zur Geschichte,* pp. 9-10, esp. n.º 5.

(30) Véase (*k/d/s*) en IBN MANẒŪR, *Lisān al-ʿarab,* Dār al-Ṭibāʿa wa-l-Našr, Beirut: 1956; Al-ZUBAYDĪ, *Tāŷ al-ʿarūs,* al-Kuwait: Maṭbaʿat Ḥukūmat al-Kuwait, 1965 y *al-Muʿŷam al-wasīṭ,* El Cairo: Maktabat al-Šurūq al-Dawliyya, 2004.

(31) Salvo en *Liʿb al-manār,* aparecen algunos pasajes en prosa, véase KAHLE, P., *Der Leuchtturm,* pp. 16, 23-26.

esta época abandonaron la prosa, quizá más difícil de memorizar ante un público analfabeto en su mayoría, para explotar el zéjel, de carácter principalmente burlesco *(zaŷal hazalī),* ampliamente conocido en Egipto como *bullayq*[32]. Según Ibn Saʕīd: «En al-Fusṭāṭ 'el viejo Cairo' había un grupo de gente que componía *al-bullayq* بُلّيق, composición que se asemeja a los zéjeles andalusíes, entre ellos destaca Sākin al-Bullayqī»[33]. Estas composiciones estróficas escritas en el dialecto egipcio se fundamentan en su lenguaje lírico en la expresión cotidiana con versos ágiles, sencillos y graciosos, con cadencias y ritmos hábilmente buscados. Así como dice uno de los representantes del género, Dāwūd [al-Manāwī] al-ʕAṭṭār en *Liʕb al-manār* 'Pieza del faro':

> *No sabes cuánto sufre Dāwūd al-Manāwī*
> *al escribir piezas de sombras* (al-kadas) [34].

En su *Relato,* junto al sentido del género de sombras, alude al retablo y los textos:

> *Me fascinó el teatro de sombras* (al-kadas)
> *y la poesía y el manejo de las figuras.*
>
> *Compuse de mi imaginación*
> *un rosario de perlas.*
> *[…]*
> *Llevé conmigo el retablo y los textos* (al-kadas)
> *y reuní a los artesanos de todas partes* [35].

Si fuera necesario encontrar una relación entre el significado técnico y su

(32) Véase SHAFIK, A. «Poesía árabe clásica: práctica y traducción», en *Ensayos de traductología árabe,* coord. S. M. Saad, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 263-320, pp. 174-75.

(33) Citado en ḌAYF, Š., *ʕAṣr al-duwal wa-l-imārāt: Miṣr – al-Šām,* El Cairo: Dār al-Maʕārif, 1984, p. 387. Según P. Kahle, es una composición poética interpretada en forma de canción *(zu rezitierende Gedicht ein Leid),* véase la introducción de *Der Leuchtturm,* p. 20. Respecto a F. Ḥasanyan no llegó a entender el significado técnico del término, y lo explicó como caballo corredor, véase *Qiṣaṣu-nā al-šaʕbī,* p. 127, n,º 1.

(34) KAHLE, P., *Der Leuchtturm,* p. 20.

(35) KAHLE, P., *Zur Geschichte,* pp. 38-39

acepción común, dicho vínculo se establecería en el sentido de agrupación. Hay que tener en cuenta que el arte de sombras acoge una serie de características que enfatizan esta comunión. Además de unir al intérprete humano y las figuras, se apoya en elementos de las bellas artes como literatura (narración en prosa y verso, empleando lenguaje culto y coloquial), arquitectura (al enmarcar las escenas con arcos decorativos), pintura (composición de formas, colores, texturas, dibujos referentes a las escenas y personajes), baile y música (combinación de melodía, armonía y ritmo).

Conviene recordar que al-Ṣafadī (m. 765/1363) se dio cuenta de dicha relación al hablar del teatro de Ibn Dāniyāl: «Salió a bailar acompañado de todos los instrumentos del espectáculo, ataviado con su vestuario» (36).

Además de esta comunión de recursos, el mismo intérprete de sombras hace las veces del artesano y se ocupa de llevar a cabo la confección de los muñecos y la puesta en escena. Como afirmación de este hecho están las palabras de Ibn Dāniyāl dirigidas a un intérprete de sombras en el prólogo de su trilogía:

> *Escribí para ti algunas obras licenciosas* (bābāt al-muŷūn) *de alta, y no baja literatura* (al-adab al-ʿālī lā al-dūn). *Una vez que hayas dibujado los caracteres, armado sus piezas y luego los hayas puesto solo en escena ante la audiencia proyectándolos sobre una pantalla con luz de vela. Lo encontrarás muy innovador y realmente superior al habitual juego de sombras* (37).

Sobre los cimientos puestos por Ibn Dāniyāl, los artistas de sombras de los siglos posteriores contribuyeron a perpetuar esta práctica que reúne la interpretación teatral y la artesanía. Siglos más tarde, Dāwūd al-ʿAṭṭār afirma: «*El que me envidia queda asustado // ante mi bella poesía y mi destreza manual*»(38). A este respecto, el desarrollo del teatro de sombras cobra mayor esplendor, gracias a las continuas novedades artísticas de las que los escritores nos dejan constancia. Se hallan incorporadas nuevas aportaciones: avances ópticos, antiguas técnicas y los efectos escénicos por medio de prestaciones de otras disciplinas artísticas. Buena muestra de ello es la expresión ضرب خيط, esto

(36) Al-ṢAFADĪ, *Aʿyān al-ʿaṣr wa-aʿwān al-naṣr*, ed. ʿA. Abū Zayd y N. Abū ʿAmša, Damasco: Dār al-Fikr, 1998, VI, n.º 1566, 422-37, p. 424.

(37) *Three Shadow Plays*, p. 1.

(38) KAHLE, P., *Der Leuchtturm*, p. 33.

es, marcar con hilo, que viene a resaltar la elevada habilidad y minuciosa labor en diseñar el teatrillo de sombras. Al describir el retablo, el autor recita:

Contempla una ventana enmarcada
con hilo dorado,
hecha por un artista
que se convirtió en maestro
famoso por su arte (39).

Esta expresión se empleaba principalmente en la ejecución de los ornamentos artísticos en la arquitectura islámica a través del uso de hilo que divide la superficie en formas geométricas (40). Otro ejemplo hace referencia a diseños arquitectónicos:

Contempla una cúpula ornada,
sus artes son nudos encantados (41).

Otra novedad del arte es el uso de espejos, que contribuye a reflejar figuras, dibujos y escenas para un público más numeroso, accesorio que se halla mencionado en la obra de esta época:

En su mano, hay un espejo (mara)
en el que brillan las figuras (42).

Además de resaltar la ilusión óptica, los juegos de luces y sombras y el uso de espejos dan grandes posibilidades expresivas, especialmente en retratos terroríficos o en proyecciones sobrenaturales: imágenes diabólicas o de genios(43). Existe otra posible función, las sombras reflejadas en los espejos se

(39) KAHLE, P., *Der Leuchtturm*, p. 8.
(40) Al-ŶAHĪNĪ, M., *Aḥyāʾ al-Qāhira wa-āṯāru-hā al-islāmiyya; Ḥayy bāb al-baḥr*, El Cairo: Dār Nahḍat al-Šarq, 2000, pp. 188-89.
(41) KAHLE, P., *Der Leuchtturm*, p. 5.
(42) *Ibíd.*, p. 4.
(43) ANGOLOTI, C., *Cómics, títeres y teatro de sombras: Tres formas plásticas de contar historias*, Madrid: Ediciones de la Torre, 1990, pp. 88-90. IBN AL-FĀRIḌ (m. 632/1235), que describe el juego de sombras en su *al-Tāʾiyya al-kubrà*, recoge imágenes de esta índole:

convierten en objetos a los que el público dota de vida real y de este modo se crea la ilusión teatral(44), activando así la imaginación del espectador, conforme expone ʿAlī al-Rāʿī(45).

A luz de lo expuesto, con este pomposo nombre *al-kadas* se designaba el teatro de sombras que resaltaba el auge de un género complejo que iba en consonancia con las posibilidades técnicas y los recursos disponibles de la época. No hay que perder de vista que hasta bien entrado el siglo XX, no se redujo lo suficientemente el uso de tan original denominación como para desaparecer(46).

Otro aspecto de *al-kadas* que no puede soslayarse es la idiosincrasia del género de sombras, cuyos máximos representantes, a partir del siglo XVI, la ostentaban un grupo de letrados populares en estrecha vinculación con los gremios artesanales, bajo la gracia de las escuelas sufíes *(al-ṭuruq).* Acorde con unos versos de *Dīwān kadas:*

Dejamos lastimado al envidioso oponente
al recitar la poesía
de los maestros del gremio (ahl al-ṭarīq),
del literato y poeta, el difunto Suʿūd.
Suya es la autoridad (al-ṭarīqa), virtud y cortesía,
mar desbordante sin fin(47).

A partir del trasladado masivo de estos artesanos a Constantinopla por orden del sultán Salīm I, se aceleró el declive del arte de sombras(48). Aunque su llama

---

«Se distinguen de los humanos por sus formas // por su salvajismo, y porque los *genios* no son como los hombres», véase SHAFIK, A., «A vueltas con el teatro…», p. 144.

(44) La ilusión teatral es definida como el poder que tiene la práctica teatral de elaborar una representación que corre pareja de tal modo con la realidad que el receptor-espectador es engañado y lo acepta tal cual, véase UBERSFELD, A., *Diccionario de términos claves del análisis teatral,* tr. A. María Córdoba, Buenos Aires: Galerna, 2000, pp. 66-67.

(45) En «*al-Kūmīdiya al-murtaŷala*» en AL-RĀʿĪ, ʿA., *Masraḥ al-šaʿb: al-Kūmīdiya al-murtaŷala. Funūn al-Kūmīdiya. Masraḥ al-damm wa-l-dumūʿ*, El Cairo: Dār Šarqiyyāt, 1993, p. 52; SHAFIK, A., «La idea del teatro...», p. 99.

(46) KAHLE, P., *Zur Geschichte*, p. 4.

(47) KAHLE, P., *Der Leuchtturm*, p. 9.

(48) Ibn Iyās, *Badāʾiʿ al-zuhūr fī waqāʾiʿ al-duhūr,* ed. M. Muṣṭafà, El Cairo: al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma l-li-Kitāb, 1984, v, pp. 229-32.

brilló con poco esplendor de la mano de una minoría de artistas, jamás se extinguió del todo.

3.3. Representes del *kadas:*

3.3.1. Dāwūd al-ˁAṭṭār

Pocos son los nombres de artistas de sombras que gozan de la categoría de históricos y que retenemos en nuestra memoria. En lo relativo a los sucesos finales del siglo xv, precisamente en el año 904/1489, Ibn Īyās resalta la popularidad de tres intérpretes de sombras: Abū al-Jayr, Burraywa y Muḥammad Fattāt al-ˁAnbar(49). Aparte de esta alusión, lo que sabemos de la vida y nombres de los representes del teatro de sombras en los siglo XVI y XVII se debe principalmente a los datos aportados por *Dīwān kadas*. Una aproximación inicial a esta fuente fue realizada por P. Kahle(50). Más tarde, algunos estudiosos egipcios ampliaron tímidamente estos datos, con especial atención al más célebre de ellos, Dāwūd al-Manāwī al-ˁAṭṭār(51).

A decir verdad, muy escasa es la información que arroja luz sobre la carrera literaria de estos representantes, por no decir nada de su personalidad. Resultaría difícil escribir una biografía crítica digna de este nombre, tratando experiencias biográficas, intelectuales y literarias. No disponemos de numerosas etapas de su currículum, que nos permitan conocer con suficiente detalle su formación, ni testimonios íntimos y directos de su ideario. No obstante, intentaremos ofrecer una presentación metódica y comentada de estos documentos. Para un bosquejo de los datos del *Dīwān,* trataremos de desglosar las alusiones biográficas esparcidas en la narración que hablan de los maestros de sombras, partiendo de la figura del escritor Dāwūd al-Manāwī al-ˁAṭṭār, del que más datos disponemos.

A lo largo de la obra de Dāwūd, existen referencias clave en que parece asumir su identidad, hablando en primera persona, especialmente en el relato de su viaje a Turquía; luego en otras piezas, hay fragmentos dispersos de su autorretrato cuyas pinceladas dibujan a un gran maestro del arte de sombras.

A raíz del silencio de otros documentos, ignoramos, en efecto, casi todo lo

(49) *Ibíd.,* III, p. 141; V, p. 341.

(50) KAHLE, P., *Das Krokodilspiel,* pp. 289-90; —, *Der Leuchtturm,* pp. 2-4; —, *Zur Geschichte,* pp. 10-11, 21-22; —, «The Arabic Shadow in Medieval...», p. 95.

(51) ḤASANAYN, F., *Qiṣaṣu-nā al-šaˁbī,* p. 132; ḤAMĀDA, I., *Jayāl al-ẓill,* p. 82.

relativo a su infancia y adolescencia. Podemos afirmar a ciencia cierta que nació en la segunda mitad del siglo XVI, en el pueblo de Manāwāt (provincia de Guiza)[52], pero no se sabe en qué fecha concreta. Solo sabemos que Dāwūd se ganó la vida trabajando de herbolario, profesión de poca ganancia. Así cuenta en sus poemas: «Me dediqué a la especiería// por la cual lo he pasado mal»[53].

En el prólogo al *Dīwān*, el copista cita los nombres de tres autores de la colección, que vivieron todos en el siglo XVI:

هذا ديوان كدس من كلام الشيخ سعود والشيخ علي النحله ومن كلام الأحرف الرايس داوود العطار[54].

«Este es *Diván del teatro de sombras* son palabras del maestro Saˁūd, del maestro ˁAlī Naḥla y del habilidoso jefe Dāwūd al-ˁAṭṭār».

Es referencia que merece atención y que no carece de atractivos[55]. La relación entre estos intérpretes está lejos de ser un hecho probado; y, en todo caso, el dato apunta a la destreza artística de al-ˁAṭṭār. No obstante, una lectura detenida de los textos del *Dīwān* permite establecer la relación entre estos personajes. Parece ser que Dāwūd al-Manāwī al-ˁAṭṭār fue alumno destacado del arte de sombras, liderado por ˁAlī Naḥla, maestro supremo del gremio de artistas. En una pieza de sombras compuesta para conmemorar episodios de la cruzada, nos brinda los siguientes datos en los versos finales:

Cuánta poesía y cuánto arte domina al-Manāwī,
cuyo mar no conoce límite.

Los parlamentos del teatro de sombras
quedan reunidos,

---

(52) En los textos del *Dīwān* aparece como Manāwāt. En tiempos de Dāwūd formaba parte de otro pueblo más importante, Mīt Qādūs, un pueblo situado a 15 km al sur de El Cairo, en la margen izquierda del Nilo. Para ver sus menciones en el *Dīwān,* consúltese KAHLE, P., *Zur Geschichte,* p. 43; *Das Krokodilspiel,* p. 329; —, *Der Leuchtturm,* pp. 9 y 41.

(53) KAHLE, P., *Zur Geschichte,* p. 37. Otras menciones de esta profesión, Kahle, P., *Der Leuchtturm,* pp. 12, 20.

(54) KAHLE, P., *Zur Geschichte,* p. 9.

(55) Los poemas de estos autores suelen terminar con versos que citan sus nombres o sus sobrenombres, práctica conocida como *al-tajalluṣ.* Consúltese al-TAHANĀWĪ, *Kitāb kaššāf iṣṭilahāt al-funūn,* Beirut: Dār Ṣādir, 1991, III, p. 211.

mas, en su mayoría, son de Suˁūd.

Y el literato Naḥla, único de su tiempo,
maestro jefe del arte de sombras,
pero es superado por Dāwūd.

[Dāwūd] es el orgullo de la industria de letras,
exhala su aroma,
ya que es boticario de profesión.

Y si el pequeño pretende subestimar
a su maestro,
no le llega a equiparar,
aunque volara[56].

En el texto del Dīwān, tenemos entonces delineada la afición literaria de al-ˁAṭṭār estrechamente vinculada al arte de sombras. En lo que respecta a su formación literaria, estos versos dejan constancia de su aprendizaje de mano del maestro Suˁūd, a quien Dāwūd cita repetidamente en sus zéjeles. Son buena muestra también de la entera libertad con que Dāwūd hizo suyo el material de su maestro que tenía a mano o conservaba en la memoria. Los datos de *Dīwān kadas* no nos informan de cuánto tiempo había perdurado este vínculo, solo aluden a la noticia de su muerte. Conforme exponen: «Literato y poeta, el difunto Suˁūd»[57].

Desconocemos más datos acerca de la cultura literaria de Dāwūd, pero cabría suponer que se debía más a la cultura popular, adquirida en calles y zocos, que a una formación académica. Este aprendizaje no sería desaprovechado y se manifiesta en su gusto por el estilo característico de los poetas populares[58], con la tendencia a reproducir un interesante abanico de registros y sociolectos que excede la estela literaria. Sus versos, por otra parte, no denotan una sarta de alabanza a dramaturgos amigos, sino que acumulan afrentas para sus coetáneos. Dāwūd disparaba sin piedad los ataques hacia los

(56) KAHLE, P., *Der Leuchtturm*, p. 12.
(57) KAHLE, P., *Der Leuchtturm*, p. 9.
(58) ḌAYF, Š., *ˁAṣr al-duwal*, pp. 386-391; —, *al-Fukāha fī Miṣr*, El Cairo: Dār al-Maˁārif, 1988, pp. 108-19.

falsos intérpretes de sombras, burlándose de su arte, tachándoles de insolentes:

Vi en esta época a maestros,
que injustamente se volvieron grandes.

Novatos que no pertenecen a ningún gremio
ni saben nada de la materia del género.

Descaradamente pretenden
manejar con destreza
el discurso y las figuras y la puesta en escena.

Su pretensión es falsa,
por Aquel que fijó los montes,

solo pueden engañar
a los cándidos[59].

Lo que sí demuestra, en esta insólita condena, son las tensiones del mundillo del arte de sombras: Dāwūd se muestra preocupado por deshacer la autoridad que estos artistas ganaron entre el público, denigrando su obra, procedente de un saber frívolo, la cual ridiculiza con indudable satisfacción. En cambio, expresa una evidente conciencia de su capacidad de creación, en tanto que, de entrada, revela el juicio del público respecto a él:

Gracias a mi bella poesía,
mi fama se hizo pública
entre la multitud.

La maestría es mi arte,
y lúcida es mi mente.

Escuelas y artistas me acreditan
y contra mi arte, el necio
queda atónito[60].

---

(59) KAHLE, P., *Das Krokodilspiel,* p. 307.
(60) KAHLE, P., *Zur Geschichte,* p. 38.

En otro verso Dāwūd lanza una indirecta contra su rival, un tal Ŷawwāl para resaltar su superioridad en el arte de sombras: «En su oficio// hay reglas jamás alcanzadas por Ŷawwāl»(61).

Llega un momento, no obstante, en que este deslinde entre vida y literatura se hace cada vez más llamativo; más exactamente en el *Relato de Dāwūd al-ʿAṭṭār,* escrito en verso: la historia de los ambientes que el autor llegó a conocer ocupa la primera parte. Nutrida principalmente de la rememoración de su viaje a Turquía, este relato evidencia un autobiografismo compacto, pero muy breve; pero no por eso deja de enriquecer su currículum. Después de referirse a su profesión de boticario y su reputación en el arte de sombras, el gobernador turco de Egipto pudiera haberse dado cuenta de tal fama. Primero, encarga al artista la ejecución de un espectáculo de sombras en su presencia. Más adelante, en los años 1612-13, hace que el que mismo Dāwūd, con su equipo de intérpretes, viajen a Estambul y Andrinópolis (Turquía) para representar varios espectáculos con motivo de la celebración de la boda del ministro Muḥammad Pacha VII, que gobernó Egipto hasta el año 1611, con la hija del sultán turco Aḥmad I (reinado 1603-1617)(62). El autor pone de relieve este episodio:

Llegamos a Estambul
con júbilo y quietud.

Recuperamos la confianza
que sentíamos en el pasado.

Y en el día del cortejo,
el sultán me obsequió un caftán

y se juntaron todos los artistas:
atabaleros y flautistas.

el desfile corrió en cortejo
que deslumbraba las vistas.

(61) KAHLE, P., *Der Leuchtturm*, p. 14.
(62) Existe una sola mención del sultán en *Liʿb al-manār,* KAHLE, P., *Der Leuchtturm*, p. 8. Véase también SHAFIK, A., «A vueltas con el teatro de sombras...», p. 149.

[…]

y el pregonero llamó
en todo Estambul:

¡Asamblea de todos los artistas:
poetas y bardos!: «Venid».

Cuando el pregonero hizo la llamada,
todo el mundo dijo: «Obedecemos».

Cuando empezó el festejo,
los artesanos pusieron manos a la obra.

El habilidoso recibió elogios
por su destreza.

Dirigimos el espectáculo de sombras
y nos amparó el Protector,
Quien devuelve la confianza.

Nunca se frustra ni vuelve vencido
quien confía en Él[63].

A pesar del pánico escénico inicial de Dāwūd para llevar a buen puerto la actuación teatral ante la ilustre audiencia, estos versos ponen de realce el gran éxito de su compañía. Por lo tanto, tuvo el honor de comparecer ante el sultán turco, quien le colmo a él y a sus ayudantes de obsequios y dinero y el prestigio correspondiente a su valía. El autor evoca estos momentos:

En Andrinópolis se reunieron
los artistas ante el palacio.

El sultán dijo: «Pedid,
y conseguiréis mis dádivas».

(63) KAHLE, P., *Zur Geschichte,* pp. 41-42.

Le pidieron lo que querían
y cumplió sus máximos deseos.

Te hacen feliz las dádivas del sultán,
cuando se muestra generoso,

una mínima parte de su excelencia es
como mar inmenso.

Pidió que despidiese a todos,
los asistentes de la compañía de artistas.

Yo le comuniqué mi deseo, y me regaló
terreno en al-Manāwāt…

finca de treinta faddān(64) *y depósito de semillas*(65).

Interesado quizá por su imagen pública y el éxito conseguido en el viaje a Turquía, Dāwūd no se entretuvo en ofrecernos detalles acerca de las piezas proyectadas y su temática. Pero, sí cabría pensar que, junto a sus dotes interpretativas, dirección y organización del espectáculo, haya recurrido a la ayuda de un intérprete *(turŷumān)* que dominara el arte de representación(66). Es así como nos abre una explicación que contribuye a aclarar la recepción del arte de sombras, que no solo se apoya en la música y danza, sino también en los incansables juegos de palabras y la parodia de diversos registros. De hecho, leyendo la obra de Dāwūd, solo se deja entrever el conocimiento limitado de algunas palabras y frases turcas(67).

Por último, la falta casi completa de otros escritos acerca de su vida no nos permite concretar la fecha de su muerte.

---

(64) *Faddān* equivale a 4. 200, 833m^2, véase CORRIENTE, F., *Diccionario árabe-español,* Madrid: IHAC, 1986, p. 576

(65) KAHLE, P., *Zur Geschichte,* pp. 42-43.

(66) El servicio presentado por un intérprete se efectuó por primera vez, cuando Dāwūd subió a la ciudadela para representar su *jayāl* ante el gobernador turco de Egipto, véase KAHLE, P., *Zur Geschichte,* p. 39.

(67) La expresión حيزي ميزي, esto es sospechoso, véase KAHLE, P., *Der Leuchtturm,* p. 25.

3.3.2. Ḥasan al-Qaššāš

Hace falta esperar dos siglos para ver la presencia de un célebre intérprete de sombras, Ḥasan al-Qaššāš. Nació en Argelia en fecha desconocida, pero con tan solo veinte años se trasladó definitivamente a Egipto. Su carrera se inició en el ejercicio del teatro de sombras, arte al que mostró gran dedicación y nunca abandonó. Por esta labor no fue solo el pilar del gremio de sombras en Egipto, vivificador de su práctica y técnica, sino que fue quien se interesó por recopilar los escritos de antiguos autores, evitando que se perdiera su legado. Quizá por ahí viene su sobrenombre Qaššāš o el recopilador(68). No hay que perder de vista que fue él quien descubrió Dīwān kadas. En su poesía, se hace eco de su condición de guardián del juego de sombras:

El teatro de sombras (al-kadas) *no hubiera visto la luz*
con las demás artes,
tras haberse eclipsado al completo,

si no fuera, señores míos,
por vuestro siervo, el único que
domina su técnica y se pone a recorrer
las plazas con fervor(69).

Desconocemos el panorama de la formación intelectual y literaria de nuestro autor. Los datos remiten, de forma más bien velada, a los varios ambientes que llegó a conocer para dominar la técnica del teatro de sombras, pero no se sabe nada de sus maestros ni las ciudades que mantenían viva su práctica. Todo lo cual lo caracteriza por un autodidactismo gracias al cual adquirió un buen conocimiento de la literatura popular egipcia. Conforme expone el siguiente verso:

Hombres, le apasionó
el teatro de sombras (jayāl),
en el cual gastó el dinero(70).

---

(68) El término deriva del término *Q/š/š*, esto es, reunir, recoger. Véase CORRIENTE, F., *Diccionario árabe-español*, p. 624.
(69) KAHLE, P., *Zur Geschichte*, p. 4.

Lo cierto es que *Dīwān kadas* se ha convertido en la piedra angular de su arte o el que ha ayudado de manera decisiva a moldear su pensamiento y revivificar el género de sombras en Egipto. Su producción no es sino fiel trasunto de los representantes de *al-kadas*, de los siglos XVI y XVII. El mismo autor recita en tercera persona: «Se puso a seguir las huellas de los grandes del arte». Por su parte, A. Taymūr (m. 1930), quien llegó a conocerle personalmente, relata que «su arte se caracteriza por el gusto por el estilo de los antiguos, la perfección de la redacción de los zéjeles, y la buena fabricación de las figuras»[(71)].

Al-Qaššāš se dedicó a impartir clases y formar a un grupo de jóvenes en la práctica del arte, entre ellos, sobresale su hijo Darwīš, de quienes el orientalista alemán ha podido rescatar dos piezas de sombras: *Liʿb al-markib* y *Liʿb al-dīr*.

Sus biógrafos también ponen el acento en la elegancia y difusión de sus espectáculos, hasta convertirse en el jefe de los artistas de sombras en Egipto[(72)]. Gracias al triunfo de Qaššāš, fue invitado a ofrecer un espectáculo de sombras ante el jedive Tawfīk Pachá (m. 1892), el sexto gobernador de la dinastía de Muḥammad ʿAlī, en su palacio en Ḥilwān, situada al sur de El Cairo[(73)]. Con la muerte de Ḥasan al-Qaššāš en 1902, el teatro de sombras se vuelve cada vez más vulgarizado, como divertimiento de la plebe en bodas y circuncisiones[(74)].

4. Conclusiones

El hallazgo de *Dīwān kadas* se considera de suma importancia en el desarrollo del teatro de sombras, sin el cual se hubieran perdido valiosas páginas del arte que corresponden a la segunda mitad del siglo XVI y a los primeros del siglo XVII, y cuya llama siguió encendida enérgicamente hasta bien entrado el siglo XX. Aunque los textos de este *Dīwān* no llegan a la altura literaria ni guarda relación con la genuina temática que ideara Ibn Dāniyāl con magistral talento, no han dejado de nutrir el género con nuevas términos y técnicas

(70) *Ibíd.,* p. 4.
(71) TAYMŪR, A., *Jayāl al-ẓill,* p. 19.
(72) KAHLE, P., «The Arabic Shadow in Medieval…», pp. 95-96.
(73) *Ibíd.,* p. 96.
(74) *Ibíd.,* p. 94. El abandono del teatro de sombras tanto por parte de artistas como del público, se debe a la introducción y difusión de los dibujos animados en Egipto, conforme expone A. Taymūr, *Jayāl al-ẓill,* p. 19.

novedosas. No obstante, después de Ibn Dāniyāl, el teatro de sombras egipcio –y esto hay que decirlo con énfasis– pierde las dos perspectivas (erudita/popular) de la realidad para tan solo dejar subsistir la visión folclórica, propia de los practicantes de oficios manuales y poetas populares. Como hemos podido ver también, el cambio de rumbo referente al modo de expresión ha superpuesto la forma poética ejemplificada en los zéjeles con la variedad entre prosa rimada y verso, adoptada por Ibn Dāniyāl. Sin duda, el fin de este cambio es poder llegar a un público más numeroso, capaz de recordar los versos sin necesidad de leer.

5. Anexos

Expondré a continuación la traducción de algunos textos del *Dīwān*, con la reproducción de los textos en árabe.

5.1. Antología traducida de textos del *Dīwān*

Liʿb al-manār (Pieza del faro)

Bullayq de *al-Rahāwī*[75] espiando desde el faro[76]

1. al-Ḥāziq:
   Abū al-Qiṭaṭ, sube / al faro a ojos vistas
   y levántate y tráenos las noticias / y no te escabullas
   Abū al-Qiṭaṭ, sube / hábil al faro,
   y levántate y no temas / a la banda de tiranos.
   Infórmanos / de todo lo ocurrido,
   de todo lo ocurrido / infórmanos.
   Guárdate de oponerte, / seremos deshonrados.
2. al-Rijim*:*
   Subo, si yo soy temeroso, / débil y torpe
   y tú me conoces desde hace tiempo, / desgraciado soy.
   Jamás he subido un muro, / más bien soy un pobre diablo,
   más bien soy un pobre diablo, / jamás he subido un muro.
   Retén tú el levantamiento, / y haz lo que te dé la gana.
3. al-Ḥāziq*:*

(75) Es un *maqām,* tipo de modo melódico utilizado en la música árabe.
(76) KAHLE, P., *Der Leuchtturm*, pp. 12-14.

¿Abū al-Qiṭaṭ, qué deseas, / cuando estoy a tu lado?
Sube y observa / y tranquiliza los ánimos,
antes de que estemos perdidos, / date prisa y sé listo,
date prisa y sé listo, / antes de que estemos perdidos.
No nos ocupen el puerto, / y la derrota sea un manto de fuego.

4. al-Rijim:
Estoy confuso, / y contigo soy despreciable.
¡Y tú dices, corre, / sube a este muro!
¿Te recito al-abrār[77] */ o llamo a la oración?*
¿Llamo a la oración / o te recito al-abrār*?*
Si Dios te hace feliz, / ¿qué van a hacer los malvados?

5. al-Ḥāziq:
¡Abū al-Qiṭaṭ, cómo vamos / a preguntar a algún otro,
si tú eres un héroe ejercitado, / cuya bondad pronto alivia!
Desde que eres un charlatán, / tus actos contradicen tu gloria,
tus actos contradicen tu gloria, / desde que eres un charlatán.
Cobarde, traidor, / estúpido, proxeneta.

6. al-Rijim:
Por ti, amigo, / subiré y miraré con los ojos
y te informaré para que estés tranquilo, / incluso si muriese
por una banda de infieles, / y las lágrimas corran por mis ojos,
y las lágrimas corran por mis ojos, / por una banda de infieles.
Sé todo eso, / y mi presentimiento se cumplió.

7. al-Ḥāziq*:*
¿Cuántas veces, hombres, habéis visto / caballos que corren en el mar?
Los ataban con jabalina de justas, / y me quedé confuso.
Corren sobre la corriente, / los vi a primera hora,
los vi a primera hora, / corren sobre la corriente.
Vete, Qiṭaṭū, huye / ahora mismo por el camino.

8. Alabanza:
Alabar al Profeta / es mi ganancia y mi capital.
Aquel al cual el camellero va en su busca, / mi tesoro y mis esperanzas.
Mi fin es ver las luces, / incluso si pierdo toda mi posesión
incluso si pierdo toda mi posesión / mi fin es ver las luces.

(77) Alusión a unos párrafos relativos a los justos, en la azora «El hombre» (Q 76, 5-22).

Sé mi intercesor, Aḥmad, / el mejor protector.

9. Autoría:

¡Cuánta elocuencia y cuánto arte despliega al-Manāwī, / en la poesía de este teatro de sombras!
En su oficio hay reglas, / jamás alcanzadas por Ŷawwāl.
Antes la desdicha fue advertencia, / y hoy es horror,
y hoy es horror, / antes la desdicha fue advertencia.
Y algún día, al-Ŷawwāl / fue más glorioso que al-ʿAṭṭār.

Liʿb al-timsāḥ (Pieza del cocodrilo)

Texto n.º 4[78]

Bullayq min *al-sīkā* entre Zibriqāš y Šayj al-Maʿāš

[Introd. Zibriqāš]:
Šayj al-Maʿāš, señor mío,
fui a pescar un pez para mi madre

1. Šayj al-Maʿāš:
¡[…] ve y escucha
y no seas avaro!
Aléjate de pescar, por Dios.
¡[Obedéceme],
hijo mío,
y [sígueme]!
No busques con tu pesca mi pena.

2. Zibriqāš:
Señor mío, un pez se me acercó
y a mi sustento dio caza,
tras la buena suerte, me asaltó la decepción.
Mi pesca se fue
de las manos,
grande fue mi enfado,
y me desolé, y grande fue mi pena.

---

(78) KAHLE, P., *Das Krokodilspiel*, pp. 321-22.

3. Šayj al-Maʕāš:

¿A qué viene pescar?
Deja la pesca a quien la domina.
La pesca en el Nilo tiene sus maestros,
hombres fuertes,
inteligentes,
armados de paciencia,
antes de tirar, prevén las consecuencias.

4. Zibriqāš:

Señor mío, no soy sino un pescador,
a este oficio acostumbrado.
¡Por el Noble, el Generoso,
Dios de la gente
y de la buena compañía!
Asistentes,
no me iré sin mi parte.

5. Šayj al-Maʕāš:

Ahora te daré una caña
mejor que la tuya,
y te daré un peso entero de plata
y te daré conocimiento
y acabaré con la opresión
para siempre.
Tira la caña y mira mi estilo.

Alabanza:

Alaba a quien nos vino como misericordia,
el mejor de las criaturas, el que disipa las tinieblas,
con su saliva ha devuelto la vista al ciego.
Es el elegido,
dotado de luces,
oh presentes,
Ṭahā, el grandioso.

Cierre:

Maestro, corta el rollo
y si viene alguien a preguntarte, dile:
toda esta maravillosa poesía,

esta invención
compuesta
en perfecta estampa,
es del célebre al-Naḥle ʕAlī.

Texto n.º 10[(79)]

Comienzo:
Levantaos, mirad a un campesino / roto, humillado, maltratado,
en la boca de un cocodrilo / desde tiempos inmemorables.

1. Rijim:
Tú, el que su destino arrojó / en la boca de aquel cocodrilo.
Cuéntame cómo te ha ido / y qué te pasó, amigo.
Cuando lastimoso estabas, / revelaste el secreto,
revelaste el secreto, / cuando lastimoso estabas.
Y de tus ojos corren las lágrimas / como el diluvio.

2. Zibriqāš:
Quién pregunta por mí, siempre / he sido pescador, acostumbrado
a pescar cocodrilos, / es mi arte.
Me acerqué contento / y confianza me inspiró.
Confianza me inspiró, / me acerqué contento.
Me atrapó, y me quedé / llorando en espera de mi hora.

3. Rijim:
Me hiciste dolido, / inquieto por ti.
Presente y ausente a la vez estoy yo / por verte dolorosamente triste.
¿Por qué te acercas a él despreocupado, / si puede traicionarte?
¿Si puede traicionarte, / por qué te acercas a él despreocupado?
Sé cauto y guárdate de tratar / con los traidores.

4. Zibriqāš:
Me sedujo la ignorancia / y la suerte me abandonó.

(79) KAHLE, P., *Das Krokodilspiel*, pp. 351-52.

5.2. Textos árabes

لعب المنار

«بُلّيق من الرهاوي كشف منار»

1 «الحازق» يابوا القطط إطلع — فوق دالمنار أجهـار
واٖنهض وخبّرنا — واحذر من الإدبـار
يابوا القطط إطلع — فوق دالمنار بامكـان
وانهض ولا تفزع — من عصبة الطغيـان
وانّبي لنا الأخبار — عن كل ما قد كـان
عن كل ما قد كان — إنبي لنا الأخبـار
واحذر تخالفني — يركب علينا العـار
2 «الرخم» أطلع وانا خايف — بطلان قليل الحيـل
وانت زمان شايف — حالي وانا في ويـل
ما يوم طلعت اصوار — إلّا قصير الدّيـل
إلّا قصير الدّيـل — ما يوم طلعت اصوار
خلّي القيامه لك — وافعل كما تختـار
3 «الحازق» يابوا القطط تشتاق — من أيش وانا حاضر
إطلع وكون شوّاف — وطمّن الخاطـر
من قبل ما نختـار — بادر وكون شاطر
بادر وكون شاطر — من قبل ما نختـار
لا يملكوا المينه — والغلب توب من نـار
4 «الرخم» إحترت في أمري — وأمسيت معك محقور
وانت تقول اجري — إطلع على دالصّور

	أقرا لك الأبرار[80]	أو في الأدان مخبور
	أو في الأدان مخبور	أقرا لك الأبرار
	إن أسعدك ربك	أش تعمل الأشرار
5 «الحازق»	يابوا القطط من عاد	يسأل أحد غيرك
	وانت بطل معتاد	توك أراح خيرك
	لما بقيت جرجار	فعلك عكس نيرك
	فعلك عكس نيرك	لما بقيت جرجار
	يا ندل يا خاين	يا بقف يا قوّار[81]
6 «الرخم»	لجلك بقيت يا صاح	أطلع وأشوف بالعين
	وخبّرك ترتاح	لو حان عليّا الحين
	من عصبة الكفار	واجري المدامع عين
	واجري المدامع عين	من عصبة الكفار
	عارف بداكُلّه	وليّ حسبته صار
7 «الحازق»	يا ما رأيت يا ناس	في البحر خيل تجري
	شَدوُّا لهم برجاس[82]	إحترت في أمري
	يجروا على التّيار	شاهدتهم بدري
	شاهدتهم بدري	يجروا على التّيار
	روح ياقططوّا اهرب	في الحال على المشوار
8 «مديح»	مدح النّبي الهادي	ربحي ورسمالي
	من له سعى الحادي	دخري وأمالي

(80) بعض آيات سورة الإنسان، من آية 5 إلى 22.

(81) الكلمة الأولى في اللهجة المصرية بمعنى أحمق، بليد، أبله، والأخرى بمعنى قواد.

(82) البرجاس هي كلمة يونانية، هو هدف على شكل كرة من ذهب أو فضة ينصب على رمح أوسارية، يرميها الحذّاق وهم على الجياد.

قصدي أرى الأنوار لو راح جميع مالي
لو راح جميع مالي قصدي أرى الأنوار
كن لي شفيع ياحمد يا صفوة السّتّار
9 «استشهاد» كم للمناوي كام في دالكدس أقوال
في صنعته أحكام ما حازها جوّال[83]
والدّور زمان إندار واليوم بقت أهوال
واليوم بقت أهوال والدّور زمان إندار
إدّي بقا الجوّال أفخر من العَطّار

لعب التمساح

النص الرابع

بُلَّيق من السيكاه بين الزبرقاش وشيخ المعاش

يا شيخ المعاش يا عمّي
جيت اصطاد سمكه لُمّي

1. دور شيخ المعاش
يا [ ] تر إسْمع
من قولي ولا تطَّمَّع
عن صيد السّمك بالله ارجع
طوعني
يا ابني
واتبعني

(83) الجوال ربما كان أحد منافسي العطار ناظم الأبيات.

لا تقصد بصيدك غمّي

2. دور الزبرقاش

يا عمّي سميكه جتني

إصطادت معاشي مِنّي

بعد الحظ زادت غبني

راح صيدي

من إيدي

زاد كيدي

واتقسّيت وزاد بي همّي

3. دور شيخ المعاش

إش لك بالسّمك تصطاده

خلّي الصّيد لمن قد كاده

صيد البَحر عند أسياده

أهل الجبر

من كان حبر

يعطي الصبر

يقري العقب قبل أن يرمي

4. دور الزبرقاش

يا عمّي أنا الاّ صياد

على دالصّناعه معتاد

وحَقّ الكريم الجوّاد

رب الناس

والإيناس

يا جُلّاس

ماروح لما أخذ قسمي

5. دور شيخ المعاش

دالوقتي أنا أعطيك سنّار

أعلا من بتاعك مقدار

واعطيك تُقل فَضّة أجْهار

واعطيك شعر

وانفي القهر

طول الدَّهر

إرمي بُه وانْظر رَسمي

6. مديح

وامدح من أتانا رَحْما

خير الخلق مُمْحي الظّلما

من فتّح بريقه الأعمى

هو المختار

ذو الأنوار

يا حضّار

طه ذو الجناب العظمى

[الاستشهاد]

يا ريّس مطالك قلّه

وإن جاك حدّ يسأل قلّه

دالنظم البديع دا كلّه

دا المنظوم

المرسوم

المحكوم

للنحله علّي المسمى.

النص العاشر

مطلع رِخم

قِفوا انظروا فـلاح   مَكسور ذليل منهـان
جوّا حنك تمسـاح   من سالِف الازمـان

دور رِخم

يا من رماك دهـرك   في فم دالتمسـاح
قولي لي على امـرك   وما دهاك يا صـاح
لما بقيت لهَفْـان   والسِّر مِنك بـاح
والسّر منك بـاح   وانت بقيت لهفـان
والدّمع من عينـك   يجري دما طوفـان

دور زِبرقاش

طول مُدتي صيّـاد   يا من سال عنّي
في صيدهم مُعتـاد   لما بقى فنـي
جيته ونا فرحـان   تاريه يطّمنـي
تاريه يطّمنـي   جيته ونا فرحـان
فيا طبق وامسيت   باكي وحيني حان [84]

دور رِخم

خليتني دايـب   محتار على شانـك
حاضِر وانا غايـب   من شدة احزانـك

(84) نجد هذه الأبيات عند فؤاد حسنين، ص127–128 وعبد الحميد يونس، خيال الظل، ص87.

ليش جيت اليه باطمان   لما رِجع خانك
لما رِجع خانك   ليش جيت اليه باطْمان
خذ لك حذر واحذر   تعاشر الخوان

دور زِبرقاش

قد غَرّ بي جهلي   والدّهر اغما بي
ان...

***

NOTAS Y COMENTARIOS

JOURNÉE D'ÉTUDE SUR LE RELIGIEUX CHEZ LES BERBÈRES : ISLAM(S) BERBÈRE(S)

Carmen **GARRATÓN MATEU***
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133-8571] 22 (2015) 343-348.

El Institut de Recherches et de'Études sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM) de Aix-en-Provence fue el lugar escogido por el seminario "Amazigh-Tamazight/Berbère(s)", en colaboración con el seminario del LACNAD (INALCO, París) y la Enciclopedia Bereber para organizar el 17 de noviembre de 2015 una Jornada de Estudio sobre el tema: La religión entre los bereberes: Islam(s) Bereber(es).

El principal objetivo de este encuentro, como su propio organizador, Salem Chaker, profesor de bereber de la Universidad de Aix-Marsella y director de la Enciclopedia Bereber, señaló, consistió en realizar una primera aproximación global al tema de la religión en el ámbito bereber puesto que hasta la fecha sólo se han realizado escasos trabajos que aborden dicha temática, siendo en su mayoría de la época colonial.

* E-mail: carmen.garraton@uca.es

Se hace preciso realizar por ello un análisis histórico, desde el punto de vista interno de los estudios bereberes, acerca de cuál ha sido el auténtico papel desempeñado por el islam en las sociedades amaziges, teniendo en cuenta que se trata de sociedades islamizadas de lengua no árabe.

Para alcanzar los objetivos propuestos, y teniendo en cuenta que la amplitud de la temática no permite ser abarcada en una sola jornada, el encuentro se planteó con un enfoque pluridisciplinar contando para ello con la presencia de especialistas en diferentes disciplinas (historiadores, antropólogos, sociólogos, lingüistas, especialistas en literatura, etc.).

El acto de apertura de la sesión corrió a cargo de Catherine Miller, directora del IREMAM y de Salem Chaker, quien a su vez realizó una primera intervención titulada "Un islam fortement intégré et berbérisé: *Taqsiṭṭ n Sidna Yaɛla*, poème hagiologique kabyle".

El poema presentado por Chaker fue transcrito en 1977 y es un valioso testimonio inédito de la tradición poética oral femenina. Consta de cincuenta versos recitados de memoria por una mujer nacida en 1931 en el pueblo de Azouza, de los Ayt Iraten en la Kabilia.

Lo primero que llama la atención es el propio nombre de *Yaɛla*, que, no siendo frecuente en la zona referida, puede tratararse según Chaker de un anacronismo referido a un santón local asociado al Profeta y a sus Compañeros que pudo enfrentarse en combate contra los cristianos. Aparte de este primer aspecto, el texto presenta más curiosos anacronismos. Así se hace referencia a un combate con armas de fuego pese a ser desconocidas en los tiempos del Profeta lo que demuestra que estos poemas orales se van nutriendo de aportaciones sucesivas que reflejan la vida cotidiana en la Kabilia y que mezclan lo real con lo legendario.

El poema presenta todos los elementos de una leyenda hagiológica musulmana –Compañeros del Profeta, combate contra los cristianos, paraíso de los mártires del islam, intervención de Mahoma-. Sin embargo, su peculiaridad radica en la importancia fundamental que otorga a la figura materna, tal como sucede en la sociedad Kabilia. Son los Compañeros del Profeta quienes le reclaman a su hijo para el combate y es la propia madre quien va a buscar al hijo fuera del ámbito del pueblo y a la que se dirige el Profeta directamente. Por ello, y como conclusión, Chaker considera que, pese a las apariencias, no se trata realmente de un texto religioso, sino de un texto que ensalza el amor absoluto de la madre por encima de todo y que solo utiliza la religión como forma de

legitimación del mismo.

La segunda intervención, que llevó por título “La berbérisation de l’islam des Barghawata aux Almohades”, fue realizada por Mehdi Ghouirgate, de la Universidad Bordeaux-III y puso de manifiesto la especificidad del islam practicado por los bereberes haciendo hincapié en la situación geográfica del Magreb en la periferia del mundo árabomusulmán.

Ghouirgate inició su exposición hablando de la idea de la auto-islamización, planteada por el historiador marroquí Mohamed Kably, con referencia a sociedades que se han convertido al islam sin necesidad de estar dominadas por una autoridad política o militar. De hecho, los Barghawata profesaban un islam particular ya que contaban con sus propios profetas locales y realizaban prácticas muy alejadas del centro del islam, entre otros motivos porque su organización social era muy diferente al no existir estado, ni medina, ni “mezquitas catedrales”. Este islam de los bereberes, que se propagó desde el sur, estaba fuertemente influenciado por el jariyismo al ser una doctrina que se adaptaba mejor a su organización social por propugnar el igualitarismo. Estos bereberes, que usaban la grafía árabe en la antigüedad, llegaron a redactar un “Corán” bereber, con azoras ligadas al sustrato autóctono y prestamos a la Biblia y a los evangelios.

La intervención finalizó haciendo referencia a los almohades, otra dinastía bereber surgida en el siglo XII, que se impondrá en el norte de Africa, con su líder Ibn Tumart, como figura sagrada a la cabeza. Un aspecto destacable desde el punto de vista religioso es que se creó una peregrinación religiosa propiamente magrebí con destino a la capital de este imperio establecida en Tinmal, en el Atlas occidental, que llegó a convertirse en la referencia de una nueva *qibla* a pesar de que, desde el punto de vista de la ortodoxia musulmana, fuera una aberración. En esta ocasión sí que puede hablarse, según Ghouirgate, de una verdadera religión nacional cuya influencia se extendió hasta lugares tan lejanos como Delhi.

Tras esta intervención, Abedellah Bounfour, del INALCO, París, presentó la conferencia titulada “Un traité sur le soufisme en berbère (tachelhit)”. El texto objeto del estudio fue la *Risāla āznag*. Esta obra, que fue transcrita del oral, presenta la dificultad no tener ningún tipo de signo de puntuación. A ello se une la duplicidad de lenguas empleadas puesto que por un lado incluye citas del Corán en árabe y por otro lado citas de hadices (*ʾaḥādīṯ*) y poesías en bereber.

La importancia de este texto con respecto al objeto de la Jornada de

Estudio, el islam bereber, fue poner de manifiesto la relevancia que ha tenido el sufismo entre los bereberes. En este caso, el texto presentado está relacionado con la cofradía Darqawiya y en él se distingue entre los “hombres de Dios”, los sufíes, interesados por el mundo de lo invisible y los “hombres ordinarios” interesados por lo visible. El sufismo, como señaló Bounfour, ha sido la base del islam bereber y ha dado lugar a un forma particular de entender la religión más cercana a la gente ordinaria y a una sociedad de cultura básicamente oral y rural.

Posteriormente, y tras una breve pausa, intervino Carmen Garratón, doctoranda de la Universidad de Cádiz, que efectuó una presentación titulada “L’exhérédation féminine en Kabylie comme paradigme de l’opposition entre le droit traditionnel berbère et la loi islamique”. Esta participación permitió a la doctoranda presentar su trabajo de tesis en curso y contrastar opiniones con los distintos especialistas participantes en la Jornada.

La investigación planteada está dividida en dos ejes: el islam en la Kabilia y; la desheredación de las mujeres. El punto de partida de la exposición fue poner de manifiesto que, si bien estos dos campos parecen totalmente independientes, existe un estrecho vínculo entre ambos. Si se parte de la base de que la Kabilia es un contexto musulmán y, dado que el islam regula todos los aspectos de la vida del creyente, la práctica de la desheredación, de acuerdo con el derecho tradicional bereber, es una clara excepción a la ley musulmana y más directamente al propio Corán.

Por ello, después de realizar una breve exposición del paisaje religioso en la Kabilia y de analizar en profundidad el único documento escrito que recoge una deliberación entre varias tribus acordando desheredar a las mujeres –la Deliberación de 1749 de los Ayt Bethroun y sus aliados-, se dejaron planteadas una serie de cuestiones tendentes a demostrar en la futura tesis si realmente existe una forma particular de practicar el islam en la Kabilia y si el arraigo del derecho tradicional bereber es tan fuerte que permita que actualmente sigan existiendo casos de pervivencia de la práctica de la desheredación femenina.

La última exposición estuvo a cargo de Kamal Naït Zerrad, del INALCO, París, quien presentó la comunicación “Le vocabulaire religieux berbère dans le manuscrit d’Ibn Tunart (XI^{e}-XII^{e})”. En este caso se trató de una intervención centrada específicamente en el campo de la lingüística partiendo del manuscrito de Ibn Tunart. Como Naït Zerrad señaló, existen muy pocos documentos bereberes anteriores al siglo XVIII por lo que el interés de este manuscrito medieval es excepcional. Se trata de uno de los léxicos árabo-bereberes de los

más antiguos conocidos. Del minucioso estudio del texto, estructurado en capítulos, la mayoría de ellos consagrados a los animales, se destacaron una serie de términos referentes a la religión practicada por los bereberes en la época, lo cual contribuirá a dar mayor solidez a la reconstrucción de la historia del islam bereber. A ello se une que el estudio de dicho manuscrito aportará importantes elementos sobre la evolución del léxico tanto desde el punto de vista diacrónico como desde el de la etimología de ciertas denominaciones actuales.

A continuación, y una vez concluidas las exposiciones, tuvo lugar un breve debate sobre las cuestiones tratadas durante la sesión en el que, además de los participantes en la Jornada, intervinieron también, entre otros, el profesor Mohand Tilmatine de la Universidad de Cádiz, y miembros de la Universidad del Aix-Marseille y del CNRS, que pusieron de manifiesto el interés generado por la temática y la pluralidad de enfoques a que el mismo se presta y que, con seguridad, darán lugar a una mayor difusión de este campo de los estudios bereberes que aún no ha sido suficientemente desarrollado.

Por último, Salem Chaker dio por concluidas la Jornada, destacando el interés de las aportaciones y agradeciendo a todos los presentes su participación.

École coranique de « plein air ». Kabylie, avant 1914 - Photo Émile Laoust, Collection *Encyclopédie berbère*. (Fuente: Salem Chaker: Programa Jornada de Estudio Le religieux chez les Berbères : Islam(s) Berbère(s). http://iremam.cnrs.fr/spip.php?article3054).

RESEÑAS

MAZZOLI-GUINTARD, Christine, avec la collaboration d'Almudena ARIZA ARMADA, *Gouverner en terre d'Islam, Xᵉ-XVᵉ siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, 378 págs.

El libro objeto de esta reseña pertenece a un género estrechamente vinculado al panorama docente francés. En efecto, se trata de un volumen de historia del Islam redactado con fines precisos y destinado fundamentalmente a los candidatos a dos concursos llamados "CAPES" ("Certificat d'aptitude au professorat de l'enseignement secondaire") y "Agrégation". El primer de estos dos concursos está destinado, como se indica, a la enseñanza en los colegios e institutos, mientras que el segundo es el concurso destinado a formar profesores para la enseñanza secundaria con opción, según criterios concretos, a la docencia universitaria. Estas dos modalidades del sistema educativo francés tienen una larga historia y, desde luego, no podemos detenernos en ella. Sin embargo, quizás valga la pena apuntar que dichas modalidades son hoy por hoy casi imprescindibles para quien quiere desempeñar una carrera universitaria. En este sentido, nos tomaremos la libertad de recordar lo que decían profesores universitarios e investigadores punteros en historia del Islam medieval, a finales de los años 1980: "Sans l'obtention d'une Agrégation, il sera extrêmement difficile d'opter à un poste d'enseignant à l'Université". Esta advertencia tiene, obviamente, un significado importante puesto que llega a condicionar, en cierta medida, las legítimas ansias profesionales de varios jóvenes estudiantes que no pueden aprobar dichos concursos.

La obra trata de una cuestión de historia medieval puesta en el programa del "CAPES" y de la "Agrégation" para los años 2015 y 2016 cuyo tema exacto es "Gouverner en Islam entre le X^e et le XV^e siècle (Iraq jusqu'en 1258, Syrie, Yémen, Égypte, Maghreb et al-Andalus)". Fruto de las experiencias docentes y una larga labor investigadora de Ch. Mazzoli-Guintard, este libro contiene

también una estructura formal y de fondo que lo hace útil para cualquier persona que se dedica al estudio de la historia de las bases políticas del Islam medieval y de todo lo que rodea dicha problemática. La obra se estructura en tres grandes partes cuyos títulos son “Gouverner l’État, diriger l’empire”, “Gouverner en ville, gouverner la ville” y “Gouverner les âmes, s’imposer aux gouvernés”. Cada parte está dividida en varios capítulos y cada capítulo va acompañado de una bibliografía básica que permite orientar y ampliar los conocimientos de los lectores.

Veamos ahora el detalle de las tres partes del libro. En “Gouverner l’État, diriger l’empire” descubrimos tres capítulos sobre “Terres d’Islam du X^{e} au XV^{e} siècle”, “Le souverain et son entourage proche” y “Les moyens de gouverner” en los cuales se realiza un recorrido pormenorizado y un retrato de los mundos islámicos y los diversos pueblos, la emergencia de los estados regionales, el nombramiento y la designación del soberano, los derechos de los soberanos y los emblemas del poder, las instancias del gobierno a través de la obra de Ibn Jaldūn, las modalidades de gobierno, las herramientas institucionales y los recursos del Estado. En esta parte, destacaremos unas páginas muy interesantes sobre el papel a menudo clave de las mujeres en el seno de las cortes (pp. 70-74). En la segunda parte, “Gouverner en ville, gouverner les villes”, se aprecia tres partes enfocadas, como indica el título general de la parte, al papel de la ciudad en lo que se refiere al gobierno de los individuos y de las cosas. Los tres capítulos que conforman esta parte son “L’art de la construction au service du prince: urbanisme et architecture des capitales”, “Les fastes de la vie princière” y “La gestion de la ville”. En cada parte podemos reconocer la calidad didáctica y científica del texto de la autora, quien está sin lugar a dudas entre los mejores investigadores sobre la ciudad en el Occidente islámico. Decíamos que las páginas de esta parte aportan claridad y precisión sobre la ciudad islámica y los tiempos de la historia urbana del Islam, los marcadores del poder político en las ciudades califales (Bagdad, Madīnat al-Zahrāʾ, etc.), el poder político en las ciudades con “ciudadela” (Sevilla, Alepo, Túnez, Fez, etc.), las artes al servicio del poder (cerámica, metales, tejidos, etc.), el ceremonial de la corte, el papel de las autoridades políticas en la gestión de la ciudad así como el de los actores sociales (gremios y comunidades de barrios) y la cuestión aguda del abastecimiento de agua del recinto urbano. En esta parte quisiéramos poner de relieve un capítulo original dedicado al ocio en el ámbito cortesano, con datos sobre las actividades deportivas: caballos, caza y juegos ecuestres (pp. 205-210).

En la última parte del libro, “Gouverner les âmes, s’imposer aux gouvernés”, hallamos tres partes íntimamente relacionadas con las ideologías, el papel fundamental de la moneda y la religión, y cuyos títulos son: “Pouvoirs et idéologies”, “La circulation de l’image du pouvoir: la monnaie” y “Normes et pratiques religieuses”. En esta parte, encontramos detalles sobre los poderes políticos y sus programas, algunas páginas sobre el *ŷihād* y su papel dentro de la noción de poder y las manifestaciones arquitectónicas (*ribāṭ*), algunos ejemplos textuales sobre el arte del buen gobierno (por ejemplo Ibn Marzūq al-Tilimsānī y su *Musnad*). En un capítulo firmado por A. Ariza Armada, especialista en numismática andalusí, encontramos pasajes y detalles útiles sobre el lugar de la moneda en la elaboración de las ideologías y su difusión a través del Islam con ejemplos tomados al Magreb, al-Andalus, Egipto, Siria, Iraq, el Yemen y el Ḥiŷāz. Termina esta parte con datos claramente expuestos sobre la imposición de la ortodoxia religiosa y su práctica dentro de las instituciones del imperio islámico y algunas páginas acerca de las sociedades pluriconfesionales y los *ahl al-ḏimma* del Occidente y del Oriente islámicos. La obra se termina con una conclusión, unas recomendaciones sobre las fuentes y la bibliografía, una lista cronológica de las principales dinastías y planos de ciudades y recintos palaciegos. La utilidad de estos materiales bibliográficos y gráficos es indiscutible puesto que son complementos a los capítulos y facilitan así la tarea del lector.

Al término de esta reseña podemos resaltar algunos aspectos. En primer lugar, queremos apuntar que nos hallamos ante un trabajo de gran calidad didáctica pero también científica. El estilo ameno y el cuidado de la edición son puntos a favor, además de las cualidades de síntesis. Este libro es necesario para el futuro concursante al “CAPES” y a la “Agrégation”, pero igualmente para el investigador que encontrará dentro un gran volumen de materiales, comentarios agudos e ideas para investigar. Creemos que el conjunto constituye y constituirá una herramienta imprescindible, no solo para el público francófono sino también para todos los estudiosos interesados en comprender el “Gouverner en terre d’Islam” en la Edad Media.

Mohamed Meouak
Universidad de Cádiz